ŞTEFAN COSTEA

ISTORIA GENERALĂ A SOCIOLOGIEI

– COMPENDIU –

Ediția a II-a

Universitatea SPIRU HARET

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
COSTEA ŞTEFAN
Istoria generală a sociologiei. Compendiu / Ştefan Costea, Ed. a II-a. – Bucureşti, Editura Fundației *România de Mâine*, 2004
368 p; 20,5 cm
ISBN 973-725-136-9

316(100-498)(075.8)

Redactor: Octavian CHEȚAN
Tehnoredactori: Constantin PĂUN
Magdalena-Milena MARINESCU
Marcela OLARU
Coperta: Stan BARON

Bun de tipar: 8.11. 2004; Coli tipar: 23
Format: 16/61×86

Splaiul Independenței, Nr. 313, Bucureşti, S. 6, O. P. 83
Tel./Fax.: 410 43 80; www.spiruharet.ro
e-mail: contact@edituraromaniademaine.ro

UNIVERSITATEA *SPIRU HARET*
FACULTATEA DE SOCIOLOGIE-PSIHOLOGIE

ŞTEFAN COSTEA

ISTORIA GENERALĂ A SOCIOLOGIEI

– COMPENDIU –

Ediția a II-a

EDITURA FUNDAȚIEI *ROMÂNIA DE MÂINE*
Bucureşti, 2004

C U P R I N S

Capitolul VII

Capitolul VIII

Capitolul IX

PREFAȚĂ

Lucrarea de față este rezultatul a două categorii de activități pe care le-am desfăşurat concomitent pe parcursul unei perioade de timp, care depăşeşte un sfert de veac. Este vorba despre activitatea de cercetare ştiințifică pe care am realizat-o în cadrul Institutului de Sociologie al Academiei Române, în domeniul istoriei sociologiei româneşti şi universale şi despre cursul de istoria sociologiei universale pe care l-am predat la secția sociologie a Facultății de Filosofie a Universității Bucureşti şi la Facultatea de Sociologie-Psihologie a Universității Spiru Haret *din Bucureşti.*

Atât activitatea de cercetare ştiințifică, cât şi cea didactică mi-au întărit în mod continuu convingerea că, deşi destul de multă vreme sociologii nu au acordat atenția cuvenită istoriei sociologiei, aceasta constituie, alături de teoria şi metodologia sociologică, o componentă organică a corpus-ului esențial al sociologiei ca ştiință, de egală importanță cu celelalte două.

Elaborată şi scrisă, în principal, pentru studenții care optează pentru sociologie ca specializare profesională de bază, lucrarea are un caracter preponderent introductiv şi orientativ, în vastul şi complexul univers al istoriei sociologiei

Date fiind aceste circumstanțe, atât conținutul, cât şi nivelul de aprofundare şi de tratare a problematicii abordate se limitează, în mod firesc, la aspirații teoretico-explicative şi interpretative modeste, în raport cu anvergura celor antrenate de lucrări de strictă şi înaltă specializare.

De aceea, atât aria de cuprindere tematică, organizarea, sistematizarea materialului ideatic, cât şi construcția de ansamblu a lucrării sunt marcate de faptul că se adresează unor beneficiari care fac cunoştință pentru prima dată cu domeniul pe care îl tratează.

În acest context, lucrarea îşi propune un set de obiective strict delimitate, menite, pe de o parte, să asigure eficiența didactică scontată, iar pe de altă parte, să răspundă pertinent standardelor ştiințifice fireşti ale oricăror lucrări de această factură.

În vederea realizării acestor obiective am adoptat o schemă de analiză şi de prezentare a diferitelor orientări, curente, sisteme sau şcoli sociologice înscrisă pe următoarele considerente:

- *lucrarea nu va cuprinde şi trata etapele şi nivelurile primare ale proceselor genezei sociologiei, premergătoare constituirii sale ca ştiință de sine stătătoare, autonomă, cu un conținut şi o configurație proprie;*

- ea va încerca să facă totuşi joncţiunea cu aceste etape, analizând şi prezentând cele mai semnificative poziţii, concepţii şi doctrine care au contribuit la conturarea punctului de vedere sociologic, a investigării societăţii ca întreg;

- restricţiile rezultate din această modalitate de abordare a problematicii dezvoltării istorice a sociologiei ca ştiinţă fac ca lucrarea să aibă o construcţie simplificată, dar înscrisă în parametrii de bază ai actualelor modele de istoriografiere a sociologiei;

- în consecinţă, pe parcursul întregii lucrări vor fi prezentate în fiecare caz în parte, elementele esenţiale ale contextului istoric, social şi cultural-ştiinţific în care o concepţie, o doctrină, o orientare, un sistem sau o şcoală sociologică au apărut şi s-au constituit; principalii lor reprezentanţi (cu accent pe prezentarea datelor de bază ale principalului reprezentant, când este cazul); cele mai semnificative lucrări în care au fost elaborate tezele de bază şi substanţa lor ideatică;

- în fiecare caz în parte, lucrarea va oferi date şi informaţii şi va cuprinde analize privitoare la locul, rolul şi contribuţia diferitelor concepţii, teorii, paradigme şi a „agenţilor socioistorici" ai „producerii" sociologiei, la constituirea şi evoluţia acesteia, precum şi la impactul lor asupra unor concepţii, idei şi sisteme de valori care pot fi regăsite şi astăzi în sociologie.

În ultimă instanţă, cartea îşi propune să ofere o imagine generală asupra condiţiilor şi modalităţilor în care au fost elaborate diferite scheme teoretice de analiză şi explicare a societăţii şi a vieţii sociale ca „întreg" şi asupra relaţiilor în care se află unele cu altele.

În acelaşi timp, ea urmăreşte să ofere câteva coordonate generale menite să sprijine cititorii să se orienteze în marea diversitate de concepţii, sisteme şi şcoli sociologice şi să descifreze, în acelaşi timp, relaţiile în care se află acestea cu acţiunea şi practica socială, pe care, într-un fel sau altul, şi-au propus să le ghideze şi să le sprijine, în vederea realizării diferitelor idealuri sociale pe care le-au promovat.

Acestea sunt raţiunile care au făcut ca, în ansamblul său, lucrarea să se limiteze la analiza succintă a proceselor de emergenţă şi de dezvoltare a sociologiei, ca o componentă a istoriei ştiinţelor sociale moderne, şi să se concentreze pe analiza sociologiei ca ştiinţă teoretică şi empirică, ce s-a conturat, ca atare, sub forma unui imens şi variat număr de conceptualizări teoretice, printr-o permanentă elaborare de paradigme, prin intermediul unor continue controverse teoretice, în ultimele două secole şi, în special, în secolul al XX-lea.

Autorul

INTRODUCERE

Actualitatea şi semnificaţia studiului istoric al sociologiei

O lungă perioadă de timp, istoria sociologiei a fost considerată un domeniu minor al studiilor sociologice, acceptându-se punctul de vedere, potrivit căruia, astăzi, când trăim într-o lume, o epocă şi o civilizaţie marcate de presante probleme ale prezentului şi de necesităţi din ce în ce mai imperioase de promovare a prospectivismului, ce caută, ce speră şi ce ar trebui să caute istoricii ştiinţei atunci când investighează trecutul propriei lor discipline? Cu atât mai mult cu cât trecutul disciplinei de care ne ocupăm nici nu este prea îndepărtat.

Interesul diminuat faţă de istoria sociologiei a fost determinat şi de o problemă reală, care a fost pusă şi discutată multă vreme: la ce ar putea servi o istorie a sociologiei, cui i-ar fi necesară şi utilă? În legătură cu această situaţie nu puţini au fost cei ce şi-au pus întrebarea: „Oare de ce să studiem istoria unei ştiinţe, oricare ar fi aceasta? S-ar putea considera că cercetările în curs reţin din lucrările generaţiilor precedente tot ceea ce ne este încă util. Conceptele, metodele sau rezultatele abandonate nu valorează nici pe departe atât cât ni se pare nouă că ar valora. Atunci, pentru ce să ne întoarcem la autorii vechi şi să repetăm ideile lor demodate? Aceste vechituri n-ar putea fi lăsate în grija câtorva specialişti care le iubesc doar de dragul lor” ?[1].

O asemenea formulare a problemei are un evident caracter „provocator” şi poate fi stimulantă pentru generarea unor eforturi de abordare şi aprofundare mai sistematică şi mai coerentă a domeniului. Circumscriind demersul la cazul specific, concret, al sociologiei, vom observa că toate întrebările şi îndoielile de mai sus se pun şi se soluţionează în mod diferit de la un context socio-cultural şi ştiinţific, la altul. Factorii care au generat o asemenea stare de lucruri sunt multiplii. Unii sunt, însă esenţiali şi ei derivă din evoluţiile şi transformările pe care le-a înregistrat

---

[1] Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis,* Allen and Unvin, London, 1954, p. 4.

sociologia la mijlocul secolului al XX-lea, între care: ascendența empirismului american, goana după obținerea de către sociologie a unui statut științific (inclusiv prin respingerea majorității operelor predecesorilor care nu îndeplineau standardele noi de „științificitate” a disciplinei), progresul diviziunii muncii și al specializării în sociologie etc., toți au acționat în direcția creării unui context în cadrul căruia clasicii sociologiei și operele lor nu mai erau considerați direct utili cercetărilor valide din diferite ramuri specializate ale sociologiei, considerând superflue lucrările vechilor teoreticieni, întrucât nu coincid cu paradigmele comun admise, din zilele noastre.

Cu toate acestea, pe parcurs au apărut și poziții favorabile promovării cercetărilor de istoria sociologiei, a căror validitate nu poate fi pusă la îndoială. Semnificativă sub acest raport a fost poziția sociologului american Ernst Becker, adoptată și de alți sociologi contemporani, potrivit căreia „...o sociologie lipsită în mod absolut de sensul propriei sale istorii se privează, dintr-o singură lovitură, de tot ceea ce reprezentanții săi iluștri au trăit și de concluziile la care au ajuns aceștia, înaintea sa. Este o sociologie care nu are nici o idee de propriile sale achiziții, o sociologie a «credințelor total oarbe» ale fiecărei noi generații de ucenici cercetători. În ciuda pretențiilor sale metodologice, cu statut științific «pur», ea este neștiințifică” [1].

Evident, atitudinea adoptată față de actualitatea sau lipsa de actualitate a istoriei sociologiei este și poate rămâne controversată, după cum controversată este însăși sociologia și vocația sa. Însă, de obicei, percepția unei crize a sociologiei este, în mod obișnuit, însoțită de o anumită revenire la clasicii sociologiei și la operele lor. Indiferent de interesul sau lipsa de interes față de cercetările de istoria sociologiei, o problemă esențială rămâne de soluționat în mod adecvat: în fond, ce caută sau ar trebui să caute sociologii atunci când studiază trecutul propriei lor discipline? În eforturile de a da răspuns unei asemenea întrebări, o mare varietate de poziții teoretice și de practici științifice pot fi identificate. Astfel, unii consideră că istoria sociologiei ar trebui să fie un expozeu istoric al teoriilor sociologice, ca mijloc de explicare a „teoriei sociologice”, în general. Alții susțin că istoria sociologiei ar echivala cu a distinge ceea ce este valid, valabil, durabil de ceea ce este fals sau nedovedit (Sorokin) în dezvoltarea istorică a sociologiei. O a treia poziție argumentează că, de fapt, istoria sociologiei ar trebui să realizeze „sinteza cunoștințelor dobândite”, a categoriilor și tipurilor de cunoștințe acumulate de-a lungul timpului, pentru

---

[1] Apud Ronald Flechter, *The Making of Sociology,* London, Nelson, 1972, vol. I, p. VII.

demonstrarea bogăției cunoştințelor sociologice, care să poată pune la punct ultimele dileme şi problemele de actualitate, fără a pretinde a fi ajuns la un bilanț lipsit de ambiguitate.

În dezbaterile contemporane s-a conturat şi poziția potrivit căreia istoria disciplinei ar trebui să urmărească descoperirea în operele predecesorilor a unor argumente suplimentare, utilizabile în dezbaterile teoretice contemporane, prin demonstrarea superiorității „tradiției clasice" asupra „empirismului abstract" şi identificarea de „modele" ale acestei tradiții, care să ofere inspirații pentru alimentarea reflecției teoretice. În sfârşit, istoria sociologiei este recomandată şi ca un mijloc de a înțelege mai bine statutul actual al sociologiei şi relațiile sale cu celelalte discipline ştiințifice şi cu practica socială.

Indiferent de modul de a concepe şi de a realiza istoria sociologiei, în investigarea acesteia sociologul îndeplineşte un dublu rol: de teoretician şi de istoric. Ca teoretician, el se interesează de trecut pentru a recupera elementele ce nu sunt perimate, prezentându-le, oricare ar fi contextul aflat la originea lor, ca un ansamblu de teorii, formând un sistem. Ca istoric, el acordă atenție contextului original al unei teorii şi consideră modificările acestuia şi semnificațiile sale. Teoreticianul vede orice gânditor ca un contemporan, istoricul îl consideră cu un anume recul. Acest dublu demers, pune la îndoială sentimentul că istoricul sociologiei are o identitate proprie. Ca teoretician îşi poate asigura o anumită poziție în câmpul de investigație al sociologiei, însă, prin simplul fapt că studiază trecutul, cercetătorul încetează de a mai fi sociolog, regăsindu-se în tabăra numeroşilor practicieni ai istoriei intelectuale, ai ideilor sau ai istoriei ştiinței, care nu sunt în mod necesar sociologi.

Aşa se explică faptul că istoria sociologiei a oscilat permanent între aceşti doi poli. Ceea ce a făcut, potrivit lui R. Merton, ca sociologii să aibă „…o concepție provincială asupra istoriei teoriei sociologice, plină de candoare şi de sentimente frumoase, care frizează imaginea lui Épinal. Ei o văd ca pe o colecție de rezumate critice a teoriilor anterioare, care pigmentează scurte biografii ale marilor teoreticieni. Ceea ce explică, în parte, faptul că sociologii se cred toți calificați pentru a scrie istoria teoriei sociologice, în ciuda faptului că ei nu ştiu decât câte ceva despre operele clasice ale trecutului. Dacă e s-o spunem drept, o asemenea concepție, nu ține nici de istorie, nici de taxonomie, fiind un hibrid neîncheiat" [1].

---

[1] Lewis Coser, *Masters of Sociological Thought. Ideas in historical and social context,* Harcourt Brale Iovanovich, Inc. 1971, p. IX.

Există posibilitatea altor perspective? Sigur că, da. Relativ recent, sociologi ca Lewis Coser şi Steven Lukes, susţin că, pentru a înţelege şi a explica apariţia şi evoluţia diferitelor concepţii, teorii sau doctrine sociologice este necesară şi utilă „replasarea gândirii sociologice în contextul său istoric şi social” în care a luat naştere. Iar pentru a investiga rolul diferiţilor teoreticieni ai sociologiei în structurile sociale cărora le-au aparţinut este necesară utilizarea metodelor şi instrumentelor specifice ale sociologiei, care să nu rupă legăturile dintre istoria sociologiei şi teoria sociologiei. În această perspectivă, istoria sociologiei ar putea deveni un studiu de istorie intelectuală care să vizeze nu numai înţelegerea teoriilor şi ideilor sociologice într-o perspectivă istorică, ci şi îmbogăţirea teoriei sociologice.

Cu toate că o asemenea istorie a sociologiei nu furnizează criterii de validitate a teoriei, nici nu dă vreo indicaţie asupra a ceea ce ar trebui să fie teoria sociologică, ea arată ceea ce a putut fi aceasta şi care este evoluţia sa veritabilă. Prin aceasta, istoria sociologiei nu mai este o simplă enumerare a ideilor trecutului, enunţate pedant de către un sociolog contemporan, ea oferind cadrul pentru o interpretare istorică a teoriei, istoria sa devenind o veritabilă istorie sociologică.

Această orientare nouă în istoria sociologiei presupune că nu este posibil a înţelege cu adevărat un anunţ sociologic decât prin „reconstituirea totului istoric căruia îi aparţine” ; că nu este profitabil a compara concepţiile anterioare cu cele contemporane şi a le judeca valoarea sub acest unghi şi că pentru investigarea concepţiilor sociologice este necesară abordarea lor ca fapte sociale, care pot şi trebuie să fie analizate cu metodele şi tehnicile de cercetare ale sociologiei înseşi, în cadrul unui studiu istoric. Aceasta reclamă elaborarea unei solide „sociologii a sociologiei” care să studieze disciplina nu numai ca teorie generală despre societate, ci şi ca un sistem complet de discipline sociologice specializate, ca metodologie, metode şi tehnici specifice de cercetare, ca cercetare empirică, ca instituţie socială în care cunoaşterea sociologică se cuplează cu acţiunea socială, realizându-se nu numai vocaţia sa epistemologică, ci şi cea practică, transformatoare a societăţii.

Realizarea unui asemenea obiectiv nu este lipsită de dificultăţi şi de obstacole, întrucât, pentru prezentarea unor panorame vaste şi comprehensive sunt necesare studii parţiale temeinice asupra producţiei sociologilor şi a reacţiilor pe care acestea le suscită, istorii valide asupra temelor, ideilor şi evoluţiei sociologiei, pe ţări, epoci şi medii, asupra diversităţii „şcolilor” şi instituţiilor sociologice (de învăţământ, cercetare ştiinţifică, publicaţiilor specializate) etc. Or, asemenea studii şi instrumente

de cercetare nu există decât în mod foarte dispersat şi punctual, realizarea lor rămânând şi astăzi o sarcină majoră a investigaţiei ştiinţifice de specialitate.

Cu toate acestea, o asemenea istorie „imposibilă" a sociologiei este necesară. În primul rând pentru studenţi, care au nevoie de o introducere istorică în problemele disciplinei, fără de care nu vor putea asimila temeinic şi nici nu vor putea înţelege stadiul actual şi perspectivele de dezvoltare a sociologiei ca ştiinţă matură, pe deplin constituită. Ea este necesară, în al doilea rând, pentru sociologii înşişi, ei având nevoie de o viziune istorică asupra propriei lor discipline, pentru a evita pericolul real al particularismelor, al cantonării în cutare sau cutare „paradigmă", doctrină sau „şcoală", care îngustează automat orizonturile cercetării şi diminuează şansele promovării unor noi direcţii de reflecţie şi de înnoire a teoriei, metodologiei şi avansului sociologiei, atât ca ştiinţă socială, cât şi ca instituţie socială.

Recunoaşterea legitimităţii cercetărilor şi a elaborării unor lucrări de istoria sociologiei ridică în faţa celor preocupaţi de acest domeniu o nouă şi complexă problematică: în ce mod poate şi trebuie să fie elaborată istoria disciplinei, date fiind, pe de o parte, caracterul sociologiei de „ştiinţă poliparadigmatică", iar pe de altă parte, discuţiile neîncheiate încă în privinţa existenţei sau inexistenţei unei veritabile cumulativităţi în cunoaşterea sociologică, dacă se ia în considerare vastitatea diversităţilor, divergenţelor, rivalităţilor, conflictelor, a dialogului sau „polifoniei" şi nu „concertul", prezente în cadrul unei comunităţi ştiinţifice ale cărei rezultate nu sunt la unison. Într-o asemenea situaţie se ridică problema: cum să fie prezentate „achiziţiile" sociologiei ca ştiinţă: „homofonic", respectiv, ca înscriindu-se pe o axă unică, progresivă, ca „momente" succesive ale unui fond progresiv de cunoaştere, care apare la „capătul" timpului? Sau, în mod „polifonic", perspectivă în care istoria ideilor sociologice ia forma unui dialog fără sfârşit, în a cărui configuraţie nici un sistem, nici o „şcoală" sau orientare nu rezolvă enigma cunoaşterii depline a sistemelor sociale şi fiecare poate avea o descendenţă multiplă, diversă şi inedită?

În practică, orice istoric al sociologiei postulează un anumit progres al cunoştinţelor în materie de societate şi de viaţă socială, exprimat în distincţiile ce se fac între diferitele etape şi niveluri ale evoluţiei sociologiei, dinspre „gândirea socială", prin formularea „punctului de vedere sociologic" în studiul societăţii, al „sociografiei", „sociologiei" şi, ulterior, al „analizei sociologice". La care se adaugă acceptarea faptului că şi în sociologie avem de a face cu procese de „îmbogăţire" a cunoaşterii, de

„amplificare”, „rafinare a analizei” şi de înregistrare chiar a unor „rezultate de vârf” în aprofundarea cunoaşterii etc.

Pe acest fundal, cercetările de istoria sociologiei pot aduce contribuţii majore în câmpul cunoaşterii sociologice, dintre care multe sunt indispensabile pentru devenirea viitoare a sociologiei ca ştiinţă:

– modalităţile în care sociologia a fost configurată ca disciplină intelectuală;

– modul cum s-a dezvoltat sociologia prin intermediul elaborării succesive şi al modificării, în timp, a diferitelor scheme teoretice de abordare şi studiere sistematică a societăţii ca un întreg, respectiv, procesele prin intermediul cărora sociologia s-a constituit ca un tip specific de cunoaştere;

– furnizarea de date referitoare la permanenţa unor puncte de vedere, idei, teorii, sisteme de valori, care pot fi regăsite în sociologie şi astăzi;

– demonstrarea adevărului că orice abordare sociologică modernă are rădăcini (uneori departe) în trecut; că are predecesori nu numai imediaţi şi că, indiferent de ceea ce zic sau cred sociologii înşişi, ei rămân întotdeauna în sfera unei anumite „moşteniri” despre care sunt datori să ştie ceva, dacă nu vor să rămână ignoranţi şi să „descopere” ceea ce au descoperit mai demult predecesorii lor, sau să se angajeze în dialoguri ori controverse cu alţii, pe teme, probleme, poziţii etc., care n-au existat niciodată;

– reliefarea volumului imens de conceptualizări, acumularea unui corpus de cunoaştere prin continua elaborare de teorii, teze şi paradigme alternative şi evidenţierea faptului că, în sociologie, coexistenţa, pe durate lungi de timp, a unei multiplicităţi de paradigme, fără ca vreuna să devină, la un moment dat, clar predominantă, că în evoluţia acestei discipline nu s-a înregistrat o veritabilă „revoluţie”, că, deci, în câmpul ei, chiar atunci când intră în „comă”, nici o paradigmă nu „moare”, fiind întotdeauna capabilă să „reînvie” şi să determine noi evoluţii, greu de prevăzut.

Prin aceste contribuţii şi prin altele ce ar mai putea fi menţionate, istoria sociologiei poate produce o mai bună înţelegere a propriei sale deveniri, o mai profundă comprehensiune a stadiului actual de dezvoltare a sociologiei ca ştiinţă, poate stimula noi direcţii de reflecţie, noi idei şi, deci, poate exprima mai clar sensul unei activităţi continue de cercetare, prin intermediul căreia să se realizeze „creşterea cunoaşterii”, şi sporirea eficacităţii în soluţionarea problemelor sociale contemporane, pe baza reexaminării şi valorificării corecte a achiziţiilor valide ale încercărilor anterioare, făcute de predecesorii noştri.

Originea gândirii sociale și geneza sociologiei

Reflecțiile asupra vieții sociale a omului sunt tot atât de vechi, cât de veche este şi reflecția în general, apărută o dată cu ivirea gândirii umane raționale. Această situație explică realitatea istorică evidentă că toate vechile societăți şi civilizații au lăsat ca moştenire noilor societăți şi civilizații multiple imagini, viziuni, idei asupra vieții sociale a oamenilor.

Acestea însă n-au dobândit consistența științifică necesară pentru a se constitui ca un domeniu sau sferă specializată, nu numai de reflecție ci şi de investigație sistematică a societății şi a vieții sociale a oamenilor.

Factorii care au generat o asemenea situație sunt multipli şi complecşi, mulți dintre ei avându-şi sorgintea în însuşi specificul naturii societății şi vieții sociale. Aceasta, deoarece viața şi activitățile de zi cu zi ale omului sunt marcate de două categorii de fapte: naturale şi sociale, pe care el a fost obligat să încerce să le cunoască, înțeleagă şi să le controleze, pentru a-şi putea asigura existența, bunăstarea şi dezvoltarea, toate acestea fiind dependente de cele două tipuri de fapte.

Modalitățile de cunoaştere a faptelor naturale şi sociale au evoluat, trecând prin faze succesive, de la simple fantezii, imaginație şi speculații, la observarea şi investigarea sistematică şi riguroasă, până la analizele şi generalizările științifice de astăzi.

De-a lungul vremii omul a reuşit să cunoască şi să înțeleagă mult mai de timpuriu şi mai complet procesele şi fenomenele naturale, decât pe cele ale mediului social în care el trăieşte. Aceasta, întrucât primele au un caracter impersonal, obiectiv, în timp ce componentele sociale ale vieții umane sunt mai personalizate, mai apropiate, omul fiind el însuşi o parte componentă a societății, fără ca prin aceasta el să le poată descifra şi înțelege ca şi pe cele naturale, deoarece lumea socială este incomparabil mai complexă decât cea naturală, fiind o realitate calitativ deosebită de natură.

Din aceste deosebiri esențiale au rezultat şi discrepanțele în dezvoltarea cunoaşterii științifice a acestor două medii distincte în care omul trăieşte. Fenomenele şi procesele naturale fiind obiective şi, în mod obişnuit, mai concrete decât cele sociale, au fost şi sunt şi în prezent mai uşor observabile, măsurabile şi controlabile, putând fi abordate mai detaşat, mai impersonal decât cele sociale, în care omul este foarte apropiat de obiectul de investigație, chiar implicat, ceea ce face mult mai dificilă asigurarea obiectivității investigării şi cunoaşterii, indispensabilă tuturor ştiințelor.

Cu toate acestea, omul s-a străduit să-şi apropie şi să înţeleagă mediul social din aceleaşi vechi timpuri. Însă, multă vreme, observaţiile şi analizele fenomenelor sociale au avut un caracter în întregime speculativ, iar rezultatele s-au concretizat în serii întregi de idei, nu de puţine ori, eronate sau în documente orale sau scrise, proverbe, scrieri sfinte sau cărţi ale vechilor înţelepţi ai lumii. Toate acestea au avut cel mult caracterul unor reflecţii (nu de puţine ori profunde) sau observaţii înţelepte, conţinând multe adevăruri, dar, în ansamblul lor nu s-au constituit în structuri demne de încredere pentru organizarea, desfăşurarea şi soluţionarea complexelor probleme pe care le ridică viaţa socială a oamenilor.

Aceasta a făcut ca emergenţa uneia sau mai multor ştiinţe sociale centrate pe domenii sau faze specifice ale evoluţiei societăţilor umane să se realizeze în perioade lungi de timp. Cu atât mai mult, apariţia şi constituirea unei ştiinţe distincte, care să studieze fenomenele, procesele şi domeniile sociale şi interrelaţiile, interdependenţele în întregul lor a întârziat până în zilele noastre. Este vorba despre sociologie ca ştiinţă, care, deşi a fost precedată de o serie lungă de reflecţii raţionale asupra vieţii sociale, concretizate în multiple idei cu specific „sociologic",nu s-a constituit decât sub forma unor seturi de viziuni asupra societăţii şi vieţii sociale, nu ca sferă specializată de analiză şi de investigaţie sistematică a acestora.

Eforturile făcute pentru înţelegerea naturii vieţii sociale pot fi privite ca reprezentând contribuţii la pregătirea terenului pentru apariţia, constituirea şi dezvoltarea sociologiei ca disciplină consacrată studiului ştiinţific al societăţii ca societate.

Ele s-au constituit în ceea ce numim astăzi, *gândire socială,* considerată atât ca o etapă cât şi ca un nivel al procesului general al genezei sociologiei ca ştiinţă.

În mod obişnuit, se consideră că originile gândirii sociale pot fi identificate în *gândirea socială antică greacă,* întrucât aceasta a fost acceptabil sistematizată, iar problemele ordinii sociale au fost clar formulate. Ca puncte de reper sunt, general acceptate, lucrările lui Platon, *Republica*, *Politica* şi *Legile* şi cele ale lui Aristotel, *Politica*, *Constituţia Atenei*, *Etica nicomahică* în care ei analizează probleme majore, cum sunt: omul ca fiinţă socială, omul ca „animal politic", diviziunea muncii şi specializarea, statul, dimensiunile sale şi poziţia sa geografică, diviziunea şi structura socială, diferenţierea bunăstării în societate şi apariţia inegalităţilor sociale, orizonturile sociale ale statelor „cetate" etc. Toate acestea au acreditat ideea că gândirea socială greacă dovedeşte mult mai multă înclinare „sociologică" decât concepţiile sociale ulterioare.

Cu toate acestea, gândirea socială elenă nu a reşit să facă distincţia dintre stat şi societate şi nici să conceapă individul altfel decât ca membru al „polisului”, ca cetăţean, neajungând, decât prin stoici, la descoperirea „comunităţii supralocale”, a legii naturale a statului şi la separaţia dintre etică şi politică.

De aceea, contribuţiile gânditorilor greci în acest domeniu au rămas la stadiul de „reflecţii profunde” asupra societăţii, în principal datorită faptului că ei au abordat şi tratat aceste probleme în mod preponderent, pe bază de deducţii logice, iar obiectivele generale pe care le-au urmărit au fost realizarea unei ordini sociale şi a unui stat ideal al prevalenţei justiţiei şi al păcii imperturbabile.

Prin *gândirea socială creştină* s-a ajuns la conturarea unor *intuiţii* sociologice, care au condus la idealizarea societăţii ca o „comunitate de valori”, având ca ţel realizarea unităţii perfecte, prin renunţarea la bunurile materiale, care diferenţiază membrii oricăror comunităţi sociale şi umane. Reprezentativă pe această linie de gândire este lucrarea Sfântului Augustin *De civitate Dei* („Cetatea lui Dumnezeu”). Prin lucrările lui Thomas d`Aquino teoria societăţii s-a pus de acord că noua ordine socială, instalată în Occident, după dispariţia Imperiului roman de Apus, şi avea ca esenţă conceperea societăţii ca o „comunitate” de „comunităţi”, în care ordinea era ierarhică, şi, fiecare om (individ) avea datoria de a servi comunitatea în funcţie de locul funcţional pe care îl ocupa în această ordine. Prin natura lor, şi aceste reflecţii aveau caracterul unor speculaţii metafizice, cu privire la locul omului pe pământ.

Renaşterea a deschis noi orizonturi gândirii sociale, fiind puternic orientată valoric, radical critică faţă de lumea şi ordinea socială medievală, promovând esenţiale schimbări de atitudine faţă de lume. Contextul noii culturi a fost generat de tranziţia de la o lume şi o civilizaţie predominant feudală şi ecleziastică în componentele sale sociale, politice şi spirituale, şi agrară din punct de vedere economic, la o nouă civilizaţie, predominant naţională, urbană şi seculară, industrială şi comercială, reprezentând forţa principală de dezvoltare capitalistă a lumii. În ordinea socială nouă, vechea ierarhie medievală rigidă este depăşită, locul şi rolul individului fiind determinate de eficienţa şi valoarea activităţilor pe care le realizează într-o societate deschisă la competiţie, în care politica şi autoritatea devin din ce în ce mai independente de principiile şi valorile religioase. O lume favorizând independenţa personală, individualismul şi eliberarea, însoţite însă de creşterea rivalităţii, insecurităţii şi nesiguranţei.

Aceste tendinţe din viaţa economică şi socială ale epocii au generat noi sisteme de gândire socială, care, depăşind concepţiile teocentrice asupra

societății, au propus noi explicații ale vieții sociale şi a principalelor sale componente, cum ar fi statul, organizarea şi structura socială, normele şi valorile politice, sociale şi morale etc. Acestea se regăsesc în lucrările lui Niccolo Machiaveli (1469–1527), *Principele* (1513), *Discurs despre primele zece lucrări ale lui Titus Livius* şi *Istoria Franței*; sau în cele ale lui Jean Bodin (1530–1596), *Methodus ad facilem historiorum cognitionem* (1566), şi *La Republique* (1575). Aceştia au introdus în eforturile de explicare a societății *dimensiunea istorică,* conceptul de *suveranitate* în definirea statului, conceput ca un produs al activității umane, caracterizat prin autoritate şi lege. Ei s-au concentrat, în acelaşi timp, asupra analizei relațiilor sociale, a familiei, considerată comunitate naturală, fundament al statului şi al tuturor celorlalte asociații şi instituții sociale, asupra determinării geografice a caracterului uman şi a guvernării etc.

Ulterior, *în secolul al XVIII-lea,* gândirea socială europeană a înregistrat evoluții care au condus la conturarea unora din cele mai importante teorii moderne asupra societății, întemeiate pe doctrina „legii naturale" a vieții sociale. Elementele de bază ale acestor teorii se regăsesc în principalele lucrări ale lui Thomas Hobbes (1588–1679), Hugo De Groot – Grotius (1583–1645), Samuel Puffendorf (1632–1694), Baruch Spinoza (1632–1677), John Locke (1632–1704) etc.

Reținând, în mare măsură, orientarea secularizantă a gândirii sociale renascentiste, cu individualismul şi suveranitatea ca valori centrale, teoriile la care ne referim s-au distanțat de această viziune prin considerarea *genezei ordnii sociale,* în primul rând, *ca produs al principiilor legii naturale,* care este anterioară oricăror autorități şi dorințe şi nu ca produs al forței sau coerciției şi, elaborând pe această bază „…o teorie comprehensivă a societății întemeiată pe luarea în considerare a tuturor aspectelor şi activităților sale". Ceea ce este esențial în această viziune este faptul că teoreticienii „legii naturale" a statului au identificat o anumită sferă a relațiilor umane, care este constituită independent de instituțiile politice şi de legile pozitive şi care reprezintă, de fapt, fundamentul secularizat şi separat de „legea divină" al acestora.

Principiile acestor categorii de teorii sunt aplicabile, în concepția autorilor lor, numai indivizilor ca atare nu şi societății ca un întreg, ceea ce face ca ele să reglementeze nemijlocit relațiile dintre membrii societății şi, numai indirect, funcționarea întregului organism social. Pe această cale a fost deschisă posibilitatea apariției unor noi concepții, în primul rând a concepțiilor asupra *contractului social,* care au urmărit să explice în ce mod indivizii umani, independenți prin natura lor, ajung să constituie un singur

corp social şi, în al doilea rând, în ce fel apar în societate „guvernanţi" şi „guvernaţi", din moment ce toţi membrii societăţii sunt egali prin natura lor.

În acest context au apărut şi preocupările pentru înţelegerea şi explicarea vieţii sociale pe baza analogiilor dintre natură şi societate, potrivit modelelor gnoseologice şi principiilor metodologice ale ştiinţelor naturii, în principal, ale matematicii şi fizicii. Aşa s-a ajuns ca în gândirea şi doctrinele sociale să se contureze tendinţele de utilizare a aceloraşi metode de expunere, de acordare a unui loc privilegiat deducţiei, în raport cu descrierea faptelor şi de identificare a unor legi generale care să facă posibilă explicarea faptelor şi datelor concrete.

O asemenea orientare a gândirii sociale a fost violent criticată de Giambattista Vico (1668–1744), profesor de retorică la Universitatea din Neapole, în lucrarea *Principiile unei noi ştiinţe* (1725), în care a analizat diferenţele calitative dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale. El a demonstrat că adepţii doctrinelor legii naturale a naţiunii şi statului o confundă pe aceasta cu legea naturală filozofică, identificată, printr-un proces de raţionare asupra desfăşurării istorice concrete a vieţii sociale a oamenilor, ca un proces evoluţionar organic, în cadrul cărora oamenii acţionează aşa cum acţionează nu pentru că sunt indivizi umani independenţi, ci tocmai pentru că sunt membri ai diferitelor grupări umane. Iar sensul relaţiilor lor este determinat de necesităţile lor vitale de a-şi asigura mijloacele materiale ale vieţii (hrană, adăpost etc.), de dorinţele de a obţine autoritate, de a depăşi şi orice alte asemenea nevoi, care îi fac pe oameni să fie aşa cum sunt. Ceea ce face ca regularităţile care guvernează viaţa umană şi socială să fie mult mai reale decât „punctele", „liniile" sau „planurile" din geometrie, deşi ele nu sunt total raţionalizate şi sistematizate ca acelea care acţionează în natură şi în ştiinţele naturale. Şi, de aceea, cunoaşterea lumii sociale trebuie să se concentreze *nu* pe ceea ce o face asemănătoare cu lumea naturală, ci pe *acele elemente care o fac diferită de aceasta*, datorită faptului că omul este, în mod natural, o fiinţă socială şi istorică. Deoarece nu există „natură umană", deplină, dată o dată pentru totdeauna. Ea este un neîncetat proces de dezvoltare – fizică, intelectuală, morală, socială, politică, spirituală – a omului, în relaţiile sale cu lumea exterioară lui şi în relaţiile sale cu ceilalţi oameni. Proces care trece prin etape multiple, fiind guvernat de norme şi reguli specifice şi care se realizează ca o mişcare spirală într-un singur proces organic, având o anumită configuraţie generală, în cadrul diferitelor configuraţii specifice ale diferitelor naţiuni (societăţi), care însă se înscriu pe aceeaşi direcţie generală de evoluţie.

Între precursorii sociologiei pot fi situați şi Marie Jean Antoine Condorcet, care, în lucrarea *Schiță a unui tablou istoric al progresului spiritului uman* a formulat o teorie a schimbării sociale care a avut un impact mare asupra teoriilor sociologice ulterioare ale schimbării sociale, şi Claude Henri Comte de Saint-Simon, inițial reformator utopic, care a insistat asupra faptului că o veritabilă reformă socială nu poate fi realizată decât dacă se bazează pe date „pozitive" sau ştiințifice, colectate prin investigații ale realităților sociale.

Deşi contribuțiile acestor autori se situează, în primul rând, în domeniul gândirii politice şi al filozofiei, ele pot fi considerate premergătoare constituirii sociologiei ca ştiință distinctă.

Această introducere istorică la studiul istoriei sociologiei nu şi-a propus decât să prezinte, sintetic şi parțial, informații concrete asupra punctelor de vedere ale unor gânditori care pot fi considerați *predecesori ai sociologiei*, prin elaborarea unor modalități de gândire ce au devenit ulterior tipice în sociologie, prin diversitatea abordărilor şi dezbaterii problemelor; ei sunt reprezentativi pentru pluralitatea surselor reflecției „sociologice", opera lor demonstrând condițiile ce s-au dovedit a fi necesare pentru geneza şi constituirea unei ştiințe specializate a societății – **sociologia**.

CAPITOLUL I

MECANICISMUL, FIZICALISMUL ŞI ENERGETISMUL ÎN SOCIOLOGIE

Apărute la începuturile epocii moderne, teoriile subordonate acestei direcţii de gândire se înscriu în seria celor ce reflectă profundele schimbări intervenite în procesele de transformare a societăţii feudale şi ale trecerii sale într-o nouă organizare socială. Aceste procese au adus în prim planul gândirii sociale înlocuirea viziunilor întemeiate pe ideea că lumea, în general, şi, cea socială, în special, sunt produse ale unor forţe supranaturale, cu cele considerând că ele sunt produse naturale. Aşa s-a ajuns a se promova înlocuirea religiei cu ştiinţa, a „decretului" divin cu legea naturală şi a „clasei preoţeşti" cu cea a „filosofilor". Totul pe o nouă bază, întemeiată pe „raţiune", ghidată de experienţă, ca instrument al soluţionării complexelor procese ale unei asemenea evoluţii, indiferent dacă acestea se desfăşoară în domeniile economic, social, politic sau chiar religios ale societăţii.

Toate acestea, asociate cu încrederea în posibilitatea perfectibilităţii omului şi a societăţii, a progresului social şi uman, în general.

Cel mai mare impact asupra unei asemenea evoluţii l-a avut, însă, „revoluţia ştiinţifică" marcată de propunerea unui nou sistem al lumii de către astronomul polonez Nicolae Copernic (1473–1543) în lucrarea sa *Asupra revoluţiei orbitelor terestre* (prima apariţie în 1543), la care s-a raliat şi fizicianul şi astronomul italian Galileo Galilei (1564–1642) autorul reputatei lucrări *Dialog asupra celor două principale sisteme ale universului* (1632) şi de descoperirea legilor atracţiei universale (1687) de către matematicianul, fizicianul, astronomul şi filosoful britanic Isac Newton, expuse în lucrarea sa *Principiile matematicii.* Realizări, care s-au constituit în etape hotărâtoare ale evoluţiei astronomiei şi a matematicii ca ştiinţe. La acestea s-au adăugat şi progresele realizate în dezvoltarea fizicii, chimiei şi, în general, a celorlalte ştiinţe ale naturii.

Succesele ştiinţelor naturii s-au reflectat şi în domeniul ştiinţelor sociale, care, în eforturile lor de a descifra natura umană, comportamentul şi activităţile sociale ale oamenilor au început să se orienteze spre interpretarea fenomenelor sociale în maniera şi potrivit modelelor

gnoseologice ale acestora, utilizând în analize conceptele şi terminologia ştiinţelor naturale.

Pe acest traiect s-au conturat şi au dobândit consistenţă orientările sociologice mecaniciste, fizicaliste şi energetiste, ca prime momente şi etape în geneza şi constituirea sociologiei ca ştiinţă.

1. **Mecanicismul sociologic**

Perspectiva mecanicistă în abordarea problematicii sociale este veche, putând fi regăsită în concepţiile filosofice antice greceşti (Thales, Anaximene, Empedocle, Democrit), care considerau că esenţa tuturor lucrurilor este apa, aerul, focul, atomii etc., fenomenele fizice sau sociale existente în univers nefiind altceva decât variaţii ale fenomenelor materiale. Concepţii similare au existat şi în vechile filosofii indiene şi chineze.

Asemenea interpretări se regăsesc şi mai târziu în şcolile pitagoreice, stoice şi epicureene.

Ele au devenit însă dominante, ca un tip specific de interpretare şi explicare a fenomenelor sociale în secolul al XVII-lea, în legătură cu progresul marcant al dezvoltării mecanicii, fizicii şi matematicii.

Principalii reprezentanţi ai mecanicismului sociologic sunt consideraţi a fi: sociologul rus V. Voronov, matematicianul şi sociologul român Spiru Haret (1851–1912), spaniolul Antonio Portuondo y Barcelo, ş.a. Aceştia şi-au formulat şi expus concepţiile asupra societăţii şi vieţii sociale în lucrări precum:

– *Metoda matematică în sociologie şi economie*, 1894, în „Revue socialista” şi *Încercare asupra mecanicii sociale,* publicată în „Revue Philosophique”, 1898 (L. Winiarski);
– *Fundamentele sociologiei*, 1909, (V. Voronov);
– *Mecanica socială*, Bucureşti, 1910, (Spiru Haret);
– *Precizări asupra mecanicii sociale*, 1912 şi *Încercare de mecanică socială*, 1925, (A. Barcelo);
– *Elemente de biologie fizică,* 1925, (A Lotka).

Tezele de bază ale concepţiilor mecaniciste asupra societăţii pornesc de la următoarele premise:

– „corpul (social n.n.) al indivizilor umani, cu toate organele şi elementele sale materiale, formează un sistem care este supus legilor mecanicii fizice” (Barcelo), ca orice alt sistem material;
– „în ciuda dorinţei omului de a scăpa de legea gravitaţiei şi de alte legi ale mecanicii, el nu va reuşi acest lucru” (Barcelo). Aceasta, deoarece

legile dinamicii chimice ale unui sistem structural vor fi exact acele legi care guvernează evoluția unui sistem format din organisme vii” [1].

Pornind de la asemenea premise, reprezentanții mecanicismului sociologic merg mai departe, afirmând că: „dacă principiile şi legile mecanicii sociale sunt aplicabile tuturor categoriilor de fapte, atunci este evident că ele sunt aplicabile şi omului şi acelor forțe fizice care sunt considerate a fi sociale”. În acest sens, Voronov considera că asocierea şi cooperarea sunt „adunare şi multiplicare a forțelor”, conflictele sociale, războaiele reprezintă „substrageri de forțe”, organizarea socială, „echilibrul forțelor”, fenomenele şi legile juridice, „corelația de forțe” [2] etc. Pe aceeaşi linie de analiză, L. Winiarski susținea că societatea este un agregat de indivizi supuşi acțiunii unor multiple forțe, între care: necesitățile şi trebuințele economice, politice, juridice, intelectuale, morale etc. Aceste categorii de forțe se află în relații organice, care constituie un întreg sistem de compensații. Atunci când între ele se stabilesc echilibre parțiale, ansamblul lor realizează echilibrul social general.

O poziție aparte în seria interpretărilor mecaniciste a vieții sociale o are Spiru Haret, care elaborează o concepție mai complexă asupra lumii sociale, de factură pozitivist-evoluționistă.

Fascinat de rigoarea şi de eficiența metodelor ştiințelor exacte în aprofundarea cunoaşterii „lumii” naturale, el a pledat cu pasiune pentru aplicarea „metodei ştiinței” în studierea vieții sociale, deci nu neapărat a mecanicii. Justificarea unei asemenea abordări, o constituia pentru Spiru Haret continuitatea fenomenelor sociale, care are caracterul unei legi stabilite prin observație.

Din această perspectivă, el considera că:

– principala forță a societății omeneşti o reprezintă individul uman, „element ireductibil al vieții şi creativității sociale” ;

– societatea nu este, în ultimă instanță, decât un „corp social”, o reuniune de indivizi supusă, pe de o parte, acțiunilor reciproce, iar pe de altă parte, unor acțiuni exterioare. Individul este elementul constitutiv al corpului social, căci este indivizibil. El joacă pentru corpul social acelaşi rol pe care îl joacă atomul pentru un corp material[3];

– deşi societatea nu reprezintă o realitate ontologică în sine şi pentru sine, ea se înscrie în ordinea universală ca o realitate comensurabilă

[1] A. Lotka, *Elements of Physical Biology,* Baltimore, 1925, p. 16.
[2] V. Voronov, *Fundamentele sociologiei,* 1909, passim.
[3] Spiru Haret, *Mecanica socială,* Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1969, p. 60.

şi cognoscibilă, pe calea metodelor ştiinţelor exacte, concretizată în indivizii umani din care este compusă.

Pornind de la aceste premise, Spiru Haret a ajuns la concluzia că „aplicarea metodei matematic-mecaniciste în sociologie” poate da rezultate cel puţin asemănătoare cu cele obţinute prin utilizarea altor metode, considerate „neştiinţifice” [1]. Aceasta, datorită continuităţii fenomenelor sociale, care are caracterul unei legi ce poate fi stabilită prin observaţie.

Din această perspectivă, starea socială poate fi identificată prin calitatea ei economică, intelectuală şi morală, rezultate, între altele, din existenţa în viaţa socială a inerţiei, concomitent cu mişcările sociale relative şi cu egalitatea acţiunii, cu reacţia, într-un spaţiu social dat, în care pot fi identificate relaţii exacte între masa, viteza, forţa şi timpul în care un sistem social se mişcă. Forţele generative ale dinamicii sociale se desfăşoară pe cele trei coordonate ale stării sociale: economice, intelectuale şi morale, exprimând variabilitatea influenţelor mediului extern în care societatea există şi evoluează. Dinamica societăţii este marcată şi de sensurile în care acţionează diferitele forţe sociale. Când sunt concurente sau opuse, corpul social slăbeşte (pierde energie). Când sunt convergente şi acţionează în aceeaşi direcţie, rezultanta lor va fi *echilibrul social,* care, în fazele superioare de evoluţie socială, va da naştere *civilizaţiei.* O asemenea abordare a problematicii dinamicii sociale permite, considera Spiru Haret, identificarea unor „legi ale mişcării sociale”, cum ar fi: legea continuităţii fenomenelor sociale (care nu sunt decât evoluţii „neasemănătoare” ale uneia şi aceleiaşi „materii sociale”); legea creşterii geometrice a inteligenţei medii a societăţilor, potrivit căreia în societate există două tipuri de inteligenţă: medie şi maximă. Primul tip exprimă „caracterul intelectual” al societăţii, care este continuu, dar lent, în timp ce inteligenţa maximă „poate determina o ridicare subită a stării intelectuale medii a societăţii şi a celorlalte condiţii ale sale” [2].

Din cele de mai sus rezultă că Spiru Haret a conceput o schemă metodologică superioară celei propuse de reprezentanţii mecanicismului sociologic, elaborând, de fapt, o sociologie matematică şi nu una mecanicistă, aşa cum s-a considerat ulterior şi se mai consideră şi astăzi. Evaluarea semnificaţiei europene a „mecanicii sociale” a lui Spiru Haret poate fi mai corect făcută, dacă este analizată comparativ cu concepţia sociologică a italianului Vilfredo Pareto, care ca şi Haret pleda pentru aplicarea metodelor ştiinţei în sociologie, nu, neapărat, a mecanicii.

[1] *Idem,* p. 145.
[2] *Ibidem,* p. 157–158.

Amândoi au fost seduşi de utilitatea raţionamentelor analogice din ştiinţă, dar în cazul sociologiei, în principiu, ei nu aveau dreptate.

2. **Fizica socială**

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea s-a afirmat o nouă variantă a sociologiei mecaniciste, sub forma „fizicii sociale”. Principalul reprezentant al acesteia a fost americanul H.C. Carrey (1793–1879), care a susţinut, de la început, în perspectiva unei concepţii mecanicist moniste că:

– „legile care guvernează materia, în toate formele sale, fie că e vorba de cărbune, argilă, fier, pietricele, pomi, boi, sau oameni” sunt aceleaşi[1];

– „omul este molecula societăţii”, iar asociaţia (umană – n.n.) este numai o varietate a „marii legi a gravitaţiei universale” [2];

– omul tinde cu necesitate să graviteze spre semenii săi, acea „gravitate (din societăţile umane) fiind, ca oriunde în lumea naturală, direct proporţională cu masa (oraşelor) şi invers proporţională cu distanţa” [3].

Extinzând şi detaliind aceste premise, referitoare la legile fizice fundamentale şi aplicându-le la analiza proceselor sociale, H.C. Carrey ajunge să formuleze o serie de teze şi principii privind relaţiile dintre legile mecanicii fizice şi cele sociale. Astfel el susţine că:

– centralizarea sau descentralizarea statului şi a populaţiei în oraşe nu sunt altceva decât o varietate a acţiunii forţelor centripete sau centrifuge, care acţionează potrivit legilor mecanicii fizice;

– centrele locale atrag oamenii într-o direcţie, în timp ce marile oraşe şi centre ale lumii îi atrag în alta;

– dacă se realizează o echilibrare a acţiunii acestor forţe opuse, se intensifică tendinţa întăririi şi extinderii asocierii spre interiorul comunităţilor şi a dezvoltării individualităţilor locale;

– dată fiind indestructibilitatea materiei, producţia şi consumul sunt, în fond, transformare de substanţă, fără creşterea sau diminuarea cantităţii acesteia;

– valoarea economică nu este altceva decât un tip de inerţie, iar utilitatea, un echivalent al „momentului” mecanic.

---

[1] H.C. Carrey, *Principles of Social Science,* Philadelphia, Lippincot Co, 1858, vol. I, p. 62.

[2] *Op. cit.,* p. 41–42.

[3] *Op. cit.,* p. 42–43.

Acestea sunt câteva din principalele teze pe care îşi întemeiază H.C. Carrey principiile ştiinţei sociale, teze, care în esenţa lor, nu se îndepărtează de principiile fizicii sociale din secolul al XVII-lea.

3. **Energetismul sociologic**

Interpretările energetiste ale societăţii reprezintă, de asemenea, o ramură specifică a mecanicismului sociologic, a cărei configuraţie este determinată de specificul premiselor de la care porneşte şi pe care se întemeiază.

Între reprezentanţii marcanţi ai energetismului sociologic se află:

– belgianul Ernst Solvay (1838–1922), industriaşul şi filantropul care a înfiinţat Institutul belgian de sociologie Solvay;

– chimistul şi teoreticianul energeticii, germanul Wilhelm Ostwald (1853–1932);

– psihologul rus W. Bechterev (1857–?);

– economistul american T.N. Carver (1865–?).

Tezele de bază ale energetismului social au fost formulate într-un mare număr de lucrări, între care:

– *Formele de introducere în energetica fizio şi psihosocio-logică* (E. Solvay, în *Probleme de energetică socială* Bruxelles, Institutul Solvay, 1918);

– *Energia* (Leipzig, 1908) şi *Bazele energetice ale ştiinţelor culturii,* Leipzig, 1909, (W. Ostwald);

– *Reflexologia colectivă* (W. Bechterev), Petrograd, 1925;

– *Economia energiei umane* (T.N. Carver), N.Y., 1924.

În ceea ce priveşte substanţa ideatică a energetismului social, ea este diferită la diferiţii autori, la fel ca şi argumentaţiile lor. În esenţă, însă, toţi reprezentanţii lui sunt de acord cu următoarele teze generale:

– legile realităţii supraorganice (sociale) sunt aceleaşi ca şi cele ale lumii organice şi anorganice, ceea ce înseamnă că, fenomenele sociale şi viaţa socială nu pot fi explicate, decât din această perspectivă. (Bechterev);

– fenomenele sociale nu sunt decât o combinaţie de trei factori: organici, psihici şi anorganici, ultimul având rolul primar în acţiunea acestora, ceea ce înseamnă că viaţa socială este un „fenomen energetic". (E. Solvay);

– orice eveniment social sau schimbare istorică nu sunt, în ultimă analiză, decât „transformări de energie". Crearea culturii este, în fond, transformarea energiei brute, în energie utilă. (Ostwald);

– omul este un „aparat” creat pentru transformarea tuturor formelor de energie, iar adaptarea socială constituie cea mai bună posibilă utilizare a energiei crude transformate;

– producția, distribuția, consumul bunurilor materiale, statul, guvernarea şi toate fenomenele culturale sunt create în vederea facilitării celor mai eficiente transformări ale energiei, necesare asigurării existenței umane şi sociale;

– ştiința constituie mijlocul fundamental de utilizare şi valorificare a energiei şi de aceea ea este baza întregii culturi, „cel mai bun «sânge» şi cea mai profundă rădăcină a oricăror culturi” [1].

Pe aceeaşi direcție de gândire se înscriu şi concepțiile lui L. Winiarsky, dezvoltate în studiile lui consacrate energiei sociale şi măsurării ei, publicate în revista franceză „Revue Philosophique”, în 1900.

Analizate în termenii în care aceste concepții au fost elaborate şi prezentate, ele nu depăşesc nivelul unor serii de analogii superficiale ale fenomenelor sociale cu cele naturale şi de aceea nu pot fi considerate adecvate pentru o veritabilă investigare şi explicare ştiințifică a societății şi vieții sociale.

Tentativele reprezentanților mecanicismului sociologic, în toate variantele sale, de a apropia ştiința despre societate de ştiințele naturii, pentru a-i ridica statutul la rangul acestora au constituit un pas înainte în procesele genezei şi evoluției sociologiei ca ştiință. Insistând asupra cauzelor naturale ale fenomenelor sociale şi susținând, pe această bază, imposibilitatea existenței supranaturalului, indeterminismului şi a liberului arbitru în viața socială, ei s-au îndepărtat de explicațiile anterioare, teologice ale societății, ceea ce a reprezentat, în epocă, un progres pe calea dezvoltării cunoaşterii ştiințifice.

Încercările lor de a introduce în analiza proceselor sociale unele instrumente matematice, statistice, de a formula anumite explicații cauzale relațiilor dintre diferitele fenomene şi realități sociale, a perspectivei analizei cantitative a datelor în sociologie – s-au constituit în deschideri teoretice şi metodologice, care, ulterior, s-au dovedit productive în dezvoltarea metodologiei, metodelor şi tehnicilor de cercetare ştiințifică.

Valoarea reală a acestor contribuții la dezvoltarea sociologiei a fost marcată însă şi de o serie de limite teoretice şi metodologice, explicabile în epocă.

---

[1] W. Ostwald, *Bazele energetice ale ştiințelor culturii,* Leipzig, 1909, Conferința 14.

Mecanicismul, elaborat în mare măsură, de reprezentanți ai științelor nesociale, într-o epocă de dezvoltare spectaculoasă a științelor naturii (îndeosebi a mecanicii, fizicii şi chimiei), insistând în forme şi intensități diferite asupra asemănărilor dintre societate şi natură a ajuns, în esență, să reprezinte o direcție reducționistă şi sumativă de gândire sociologică.

În seria de concepții sociologice mecaniciste, elaborate prin analogie cu științele exacte, societatea şi viața socială nu constituie realități calitativ deosebite de natură şi de fenomenele naturale, având caracteristici specifice, distincte, nu numai față de lumea fizică, ci şi de cea organică (biologică) şi de cea psihologică, ceea ce, evident, nu se poate susține. Ceea ce i-a făcut pe reprezentanții lor să susțină teze şi idei nevalabile, cum ar fi, între altele:

– societatea este şi rămâne o sumă a cantităților de forță (energie, materie etc.) de care dispun indivizii intrați în asociații ce generează diferite formațiuni sociale;

– asocierea (asociația) nu aduce nimic în plus față de suma resurselor cu care indivizii participă la asociere; chiar aceştia fiind reduşi la forțele mecanice,fizice sau chimice;

– tot ceea ce există în societate apare ca reprezentând forme diferite de materie şi energie deduse nemijlocit din acestea, ceea ce echivalează cu ignorarea completă a stadiilor evoluate ale dezvoltării materiei, aşa cum acestea s-au constituit în cadrul vieții organice, psihologice sau sociale.

Una din consecințele majore ce derivă din asemenea modalități de abordare şi de tratare a problematicii societății o reprezintă faptul că ele fac imposibilă elaborarea unei epistemologii specifice a științelor sociale, care, din moment ce cunoaşterea socialului se reduce la utilizarea metodelor de cunoaştere specifice științelor naturii, fără adecvarea lor corespunzătoare specificului „obiectului" investigat, n-ar mai avea nici un sens.

Concluzia ce se impune este aceea că toate încercările de apropiere, analogiile şi, uneori imitațiile ontologice, epistemologice şi metodologice ale științelor sociale, de cele ale științelor naturii au fost formale şi unilaterale şi, de aceea, în perspectivă istorică, valoarea lor, la dezvoltarea sociologiei, a rămas modestă, dar reală.

CAPITOLUL II

SOCIOLOGIA GEOGRAFICĂ (SOCIOGEOGRAFISMUL)

1. Geneza, reprezentanţii şi tezele de bază ale sociogeografismului

Din cele mai vechi timpuri au existat gânditori, filosofi, cercetători care au observat influenţele pe care mediul geografic le are asupra vieţii şi activităţii oamenilor. Asemenea observaţii se întâlnesc la Herodot, Tucidide, Hipocrate, ş.a. în antichitate. Ele se regăsesc în doctrinele teologice şi în lucrările multor gânditori şi oameni de ştiinţă din evul mediu (Sf. Augustin, Tertulian, Thomas D'Aquino, Machiavelli, Jean Bodin etc.). Ulterior, adepţii sociogeografismului se înmulţesc, numărul lor crescând permanent, în secolele XVIII, XIX şi XX. Între aceştia pot fi citaţi: Bernardus Varenius, Montesquieu, J.B. Vico, G. Cuvier, Alexander von Humboldt, E. Huntington, H.T. Buckle, F. Ratzel, P. Vidal de la Blache, Lester Ward, Simion Mehedinţi etc.

Între cele mai reprezentative lucrări în care au fost formulate tezele de bază ale acestei direcţii de gândire pot fi reţinute:

– *Geographia Generalia*, 1650 (B. Varenius);
– *L'Ésprit des Lois*, 1784 (Montesquieu);
– *Istoria civilizaţiei în Anglia*, 2 volume, 1857-1861 (H.T. Buckle);
– *Kosmos*, 5 volume, 1845-1862 (Al. Humboldt);
– *Principiile geografiei umane* şi *Antropogeografia* (Fr. Ratzel);
– *Civilizaţie şi climat*, 1924 (E. Huntington);
– *Principiile geografiei umane,* 1922 (Vidal de la Blache);
– *Terra – introducere în geografie ca ştiinţă,* vol. 1, 1931; *România în marginea continentului. O problemă geopolitică românească şi europeană,* 1914 (Simion Mehedinţi).

Tezele de bază ale sociogeografismului pot fi sintetizate, după cum urmează:

a) mediul geografic, considerat a fi ansamblul condiţiilor şi fenomenelor naturale, existente independent de produsele activităţii umane (clima, solul, subsolul, relieful, flora, fauna, cursurile de apă şi distribuţia

lor, anotimpurile, furtunile, cutremurele etc.) determină atât caracterele şi comportamentul uman, cât şi toate procesele şi organizarea socială;

b) determinarea geografică a vieţii sociale şi umane poate fi *directă* (în sensul determinării nemijlocite a unor serii definite de procese şi realităţi sociale) şi *indirectă,* în cazul în care elementele mediului geografic produc anumite fenomene şi procese sociale, prin intermediul altor fenomene naturale;

c) reprezentanţi ai şcolii consideră că fenomene cum sunt: habitatul uman, cultivarea plantelor şi creşterea animalelor, exploatarea subsolului, componentele infrastructurilor sociale (drumuri, şosele, căi ferate etc.) sunt nemijlocit condiţionate de factorii geografici. În timp ce diferitele forme de organizare a familiei, a celorlalte forme de organizare socială sau politică, caracterul vieţii cultural-spirituale, religioase a popoarelor, nu sunt deloc sau foarte puţin afectate de influenţa acestora. În privinţa mecanismelor prin intermediul cărora acţionează determinismul geografic în viaţa socială, acestea sunt foarte diferite. În unele cazuri, relaţiile dintre fenomenele geografice şi sociale sunt de factura unor simple conexiuni, în timp ce, în altele, pot fi de cauzalitate. Această relativitate a naturii determinismului geografic generează o relativitate şi a formelor prin intermediul cărora el se realizează;

d) unii reprezentanţi ai şcolii consideră că influenţa factorilor geografici asupra societăţii este negativă, alţii o consideră pozitivă. Toţi sunt însă de acord că generalitatea şi intensitatea determinismului geografic variază în timp şi se reduc continuu, dinspre societăţile arhaice, slab dezvoltate, spre societăţile dezvoltate şi formele din ce în ce mai complexe de civilizaţie.

Aceste teze şi principii generale ale teoriilor determinismului geografic sunt argumentate şi aplicate de diferiţi autori în cele mai diverse zone şi sfere ale sistemelor şi vieţii sociale, începând cu:

– distribuţia şi densitatea populaţiei pe planeta noastră;
– sistemele de locuire, drumurile şi celelalte mijloace de transport;
– îmbrăcămintea, alimentaţia şi sistemele alimentare, de aprovizionare cu apă şi celelalte tipuri de băuturi, sănătatea;
– viaţa economică, politică şi organizarea socială în general;
– rasele umane şi diferenţierile rasiale;
– energia şi eficienţa activităţii umane;
– comportamentele umane şi sociale, creaţiile culturale şi spirituale, civilizaţiile umane şi evoluţia lor etc.

Modalitățile de argumentare a principiilor de mai sus sunt şi ele, foarte diferite. Unii dintre reprezentanții şcolii, care susțin condiționarea directă a fenomenelor economice de către factorii geografici, susțin că: „dintre toate rezultatele produse de climat şi de sol asupra oamenilor, acumularea bunăstării este cea mai timpurie şi, din multiple puncte de vedere, cea mai importantă… istoria bunăstării, în primele sale etape de evoluție fiind în întregime dependentă de sol şi climat”. Buckle susținea, în plus, că „…toate civilizațiile strălucitoare şi opulente din vremurile străvechi sunt produse exclusiv ale unui mediu natural favorabil” [1].

Alții au încercat să demonstreze că între activitățile industriale ale unei societăți şi factorii geografici relațiile sunt de directă determinare a primelor, de către ultimii. Geograful francez Desmolins susținea că simpla cunoaştere a condițiilor geografice ale unui teritoriu este suficientă pentru a prevedea caracterul industriei şi al întregii activități economice a populațiilor care trăiesc pe acel teritoriu.

Adepții punctelor de vedere potrivit cărora determinismul geografic al fenomenelor sociale se realizează intermediat, susțin că factori geografici, cum sunt condițiile climatice, acționează asupra vieții sociale prin intermediul sănătății, care este direct afectată de temperatură, de diferitele grade de umiditate, lumină etc. care se resfrâng în procesele de morbiditate şi mortalitate etc. şi, prin intermediul acestora, asupra capacității de muncă a oamenilor şi, deci, asupra eficienței activității economice şi sociale pe care aceştia o desfăşoară.

Unii merg şi mai departe, susținând că întreaga organizare socială şi politică a societății sunt determinate de mediul geografic. În această privință s-a susținut că volumul unităților politice şi sociale, frontierele naționale şi culturale sunt determinate de relief şi de configurația sa. Astfel, spre exemplu, Fr. Ratzel susține că, într-un teritoriu muntos, grupele sociale sunt separate, într-unul de şes, acestea sunt întinse. În legătură cu aceasta este şi caracterul lor, populațiile întinse fiind predispuse la expansiune şi militarism, în opoziție cu populațiile care trăiesc în teritorii mai restrânse şi care, din această cauză, sunt populații mai pesimiste, lipsite de virilitate.

Sau, italianul Matteuzi, într-o lucrare a sa *Factorii evoluției popoarelor* susținea că factorii geografici sunt cei ce au determinat organizarea politică a vechiului Egipt, Siriei, Persiei, Greciei sau Romei. „Nilul şi revărsările sale au determinat centralizarea politică a Egiptului Antic”.

---

[1] Buckle, T.A., *Introducere la istoria civilizației engleze,* London, N.Y., Ediție revăzută de J. M. Robertson, p. 24–28 şi cap. II.

Americanul Lester Ward, în lucrarea sa *Climate* şi Montesquieu în *L'Ésprit des lois* au susținut că, în evoluția civilizației umane, poate fi identificată chiar o „direcție ecuatorială şi o tendință nordică", în sensul că, popoarele din Nord au încercat continuu să cucerească pe cele din Sud şi invers, sub impulsul ideii că progresul civilizației se poate realiza numai dinspre sud spre nord. În acest sens, ei susțineau că „marşul civilizației s-a îndreptat constant spre nord, când cultura progresa şi viceversa".

În general, reprezentanții geografismului susțin, în forme diferite că, climatul este acela care determină progresul sau decadența civilizațiilor, repartizarea lor teritorială, destinele istorice ale popoarelor şi națiunilor, întrucît de el depinde energia, randamentul, inteligența şi geniul popoarelor. Dovada: existența unui „paralelism remarcabil între oscilațiile climatice şi istorice" (Huntington).

2. **Geopolitica modernă şi sociologia geografică**

Din şcoala sociogeografică s-a născut geopolitica modernă, dezvoltată în prima jumătate a secolului al XX-lea, în direcții diferite, în funcție de contextele istorice şi social-politice în care a fost elaborată. Termenul „geopolitică" a fost introdus în discuțiile despre relațiile dintre mediul geografic şi viața socială de profesorul suedez Rudolf Kjellen, în anul 1899. Termenul desemna studiul şi politica statului din perspectiva determinării sale geografice, interne şi externe. Kjellen considera că poziția, configurația şi teritoriul geografic al unui stat constituie fundamentul „țării", care se reflectă şi în modul de „gospodărire" a acesteia, în politicile sociale ale populației şi în modul său de guvernare. Întrunite la un loc, aceste elemente conferă fiecărui stat o „individualitate geografică" care permite operarea unei dinstincții între „statul geografic" (amplasamentul, poziția statului) şi „statul geopolitic", cu implicații majore pentru „pozițiile politice" în lume ale diferitelor state şi țări. Sub acest raport, statele mari (marile puteri) îndeplinesc un rol de centre geopolitice, în timp ce statele mici au statut de „state tampon" şi pot îndeplini în lumea politică un rol foarte important (cum sunt statele din „lunga stradă a popoarelor dunărene şi din cîmpia ungară").

Această viziune a fost preluată şi dezvoltată de geograful german Friedrich Ratzel care, din perspectiva specifică a societății şi culturii germane, a elaborat o nouă variantă a geopoliticii, pornind de la premiza că statul este un „organism" caracterizat prin cîteva coordonate: „politico-geografice, poziție, spațiu şi granițe". Pe lângă acestea, fiecare stat are un embrion geografic natural, denumit de el „centru statal", care se constituie în „nucleul etnico-spiritual" al civilizației unui popor şi reperul său politic

teritorial în jurul căruia, pe baza creşterii şi sporirii sale inevitabile, are nevoie de noi teritorii. Ca organism viu, în funcţie de creşterea demografică şi culturală, statul creşte, la rândul său. Creşterea sa necesitînd un „spaţiu vital" adecvat forţelor sale de creaţie materială şi spirituală. Ceea ce face ca el să nu poată admite „graniţe reale", iar pentru aceasta, el este îndreptăţit să acţioneze pentru a pune de acord graniţele „teritoriului natural" în care este situat, cu cele ale uni „spaţiu vital" adecvat forţei sale de dezvoltare maximală. Iar pentru realizarea unui asemenea obiectiv este legitimă utilizarea tuturor categoriilor de mijloace, inclusiv a forţei.

Preluând aceste teze, generalul profesor Hans Haushofer a sistematizat geopolitica spaţiului vital, geopolitica pan-ideilor şi a apărării şi geopolitica frontierelor, din care a dedus câteva direcţii majore de cercetare, între care:

– studiul modalităţilor de împărţire a spaţiilor de apă şi de uscat;
– dispunerea şi divizarea spaţiilor locuibile şi nelocuibile;
– a zonelor rasiale şi etnice, naţionale şi locale, urbane şi rurale.

Rezultatele acestor investigaţii erau menite să identifice tipurile de graniţă ce se stabilesc între acestea, în vederea elaborării (şi, ulterior a aplicării) unei „geopolitici adecvate" împărţirii şi reîmpărţirii lumii, pentru crearea unei noi ordini şi configuraţii valide, economice, sociale şi politice a lumii. Aceste concepţii s-au constituit ulterior în arsenalul teoretic şi ideologic al statului naţional socialist german, prin intermediul cărora acesta şi-a justificat şi întemeiat toate strategiile, programele şi acţiunile întreprinse, care au culminat cu declanşarea *blitzkrieg-ului*, ale cărui implicaţii şi consecinţe pentru întreaga omenire, sunt cunoscute.

Spre deosebire de varianta germană a geopoliticii, reprezentanţii francezi ai acesteia au dezvoltat o variantă întemeiată pe premisa potrivit căreia, în relaţia dintre mediul geografic şi societate, pe prim plan trebuie situat omul, care, având „iniţiative" faţă de mediul în care trăieşte, devine un „factor geografic". Din această perspectivă, ei au elaborat o „geografie umană" (Vidal de la Blache), potrivit căreia „o individualitate geografică nu este un lucru dat dinainte, de natură. Un ţinut este un rezervor unde dorm energii pe care natura le-a depozitat în germeni, dar utilizarea lor depinde de om. Aşa se formează naţiunile" [1]. Deci, alături de „zestrea fizică" a naţiunilor, există şi o „bază umană" a lor, ceea ce determină o inversare a relaţiilor dintre „determinismul", direct sau indirect, asupra „faptelor umane" al „datelor naturale". Aşa se explică rolul major al istoriei

[1] Ancel, J., *Geopolitique,* Paris, Librairie Delgrave, 1936, passim.

în înțelegerea modalităților diverse de raportare a oamenilor la „fapte fizice”.

Problematica relațiilor dintre mediul geografic, lumea fizică sau cea organică şi societate a fost dezbătută şi în sociologia românească, inclusiv în cadrul Şcolii sociologice de la Bucureşti. Abordând această problematică, Dimitrie Gusti pornea de la analiza tezei potrivit căreia „…traiul şi prosperitatea unei societăți sunt determinate de sol, subsol şi suprasol” [1], ilustrată de H. Taine prin ideea potrivit căreia originea geniului estetic şi filozofic al grecilor îşi au sorgintea în „armonia” mediului geografic în care au apărut. Concluzia la care a ajuns a fost următoarea: „O asemenea poziție nu este decât în mică parte adevărată” deoarece:

– formele solului, subsolului şi suprasolului (mediul cosmic), situația climaterică şi configurația mediului geografic influențează asupra „multiplicității” relațiilor sociale, dar, ele nu constituie nici condiția determinantă şi nici elementul esențial al formării unei societăți;

– mediul cosmic nu constituie decât „cadrul” în care se organizează şi se desfăşoară viața socială şi nu reprezintă decît una din multiplele condiții şi factori care influențează natura societății;

– aceasta, întrucât omul, prin resursele sale specifice şi, în primul rând, prin voința sa, prin cunoştințele şi tehnicile pe care este capabil să le creeze, transformă mediul geografic, subordonându-l necesităților şi aspirațiilor sale şi supunându-l „voinței sale supreme”.

Aprofundând această problemă, Mircea Vulcănescu, unul din membrii marcanți ai Şcolii gustiene, o analizează din perspectiva raporturilor dintre natură-cadrul spațial-societate şi prin prisma relațiilor dintre individ şi societate, formulând următoarele teze proprii:

– în cadrul naturii, prima dimensiune este spațiul;

– spațiul poate fi privit ca o condiție de existență a societății, care asigură caracterul static al existenței sociale;

– spațiul constituie însă, şi o „condiție de schimbare a formelor în care se manifestă societatea” [2], prin influențele pe care le exercită mediul geografic (solul, subsolul, suprasolul) asupra vieții sociale a oamenilor;

– spațiul reprezintă şi un cadru de desfăşurare a raporturilor dintre individ şi societate, fiind, de fapt, locul unde oamenii se „întâlnesc” şi se „unesc” între ei.

---

[1] Gusti, Dimitrie, *Despre natura vieții sociale,* în vol. D. Gusti, *Opere,* Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1968, vol. I, p. 227.

[2] Vulcănescu, Mircea, *Individ şi societate în sociologia contemporană*, în vol. *Prolegomene sociologice la satul românesc*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1997, p. 279.

Luarea în considerare a acestor elemente este importantă în analiza teoriilor sociologice mai vechi a relațiilor dintre mediul natural, spațiu și societate, întrucât aceste teorii n-au urmărit decât să demonstreze prin factori geografici, naturali, „tipurile sociale", respectiv, felurile de a fi ale societăților, nereușind să spună nimic despre condiționarea spațială a relațiilor dintre individ și societate. Așa se explică de ce ei au tratat societatea ca o colecție, o sumă de indivizi care coexistă, „ființează" prin juxtapunere, într-un spațiu natural dat, de unde derivă conceperea societății doar ca o masă și nimic altceva.

Reprezentanții români la discuție consideră că, dincolo de aceste limite ale teoriilor analizate, trebuie să acceptăm ca fiind corectă recunoașterea faptului că juxtapunerea, existența spațială „laolaltă" a oamenilor este o realitate, dar că, pe măsură ce evoluția societății și civilizației umane înaintează, omul își lărgește cadrul spațial de viață, iar valoarea acestuia scade. Necesitățile umane și satisfacerea din ce în ce mai deplină a lor îl emancipează pe om de „loc" și îl fac din ce în ce mai puțin dependent de spațiu.

De aceea încercările reprezentanților sociogeografismului de a explica, prin factori naturali, spațiali, natura societății, întreaga structurare, organizare și funcționare (inclusiv instituțională) a societății, nu pot fi considerate satisfăcătoare datorită faptului că ei nu au în vedere interferența în viața socială a factorilor umani individuali, ca și a altora, cum sunt factorii biologici, psihologici, politici, economici, ideologici etc. Iar această limitare este rezultatul eforturilor lor de a explica societatea și viața socială exclusiv prin valoarea spațiului geografic și nu prin ansamblul factorilor corelați existenți în spațiu, condiționanți și determinanți ai vieții sociale a oamenilor.

Între variantele majore ale geopoliticii se înscrie și cea românească, promovată de o veritabilă școală, cea geopolitică a națiunii. Printre reprezentanții români marcanți ai geopoliticii se situează Simion Mehedinți, creatorul unui sistem de geopolitică a neamului românesc, concretizată în geopolitica statului național. Fundamentele teoretice ale acestuia pornesc de la ideea că istoria este „geografie în mișcare", …dar, istoria mai este și „etnografie în mișcare" [1]. Ceea ce înseamnă că înțelegerea geopolitică a popoarelor implică două categorii de coordonate: cele antrenate de evoluția spațiilor și cele legate de evoluția popoarelor, care au ca rezultantă o configurație geopolitică. Orice configurație politică are și repere fixe, atât geografice, cât și etnografice, schimbătoare fiind doar relațiile dintre ele.

---

[1] Mehedinți, Simion, *Opere complete,* vol. I, Biblioteca Enciclopedică.

Pentru noi, românii, reperele fixe au fost şi vor rămâne, în permanenţă, Carpaţii, Dunărea şi Marea Neagră, grija faţă de ele constituind o datorie de viaţă şi de moarte pentru orice om sau echipă politică.

Geopolitica românească a fost strălucit reprezentată şi de Ion Conea, care s-a preocupat atât de istoria geopoliticii, de geopolitică ca ştiinţă a relaţiilor şi a „presiunii dintre state”, de problematica frontierelor naturale (în care a avut o poziţie rezervată), cât şi de „centrul-nucleu” al României, pe care el l-a considerat a fi zona Transilvaniei, unde s-a format poporul român. În esenţă, el a conceput geopolitica ca o ştiinţă geografică.

Participând la dezbaterile consacrate geopoliticii de pe poziţiile sociologului, Anton Golopentia argumenta că geopolitica este, sau ar trebui să fie, „cercetare” şi, „presupune teoria”. În această perspectivă, obiectul geopoliticii îl constituie lămurirea „împrejurărilor concrete ale unui stat”, prin valorificarea datelor „… cu privire la teritoriu, neam, populaţie, economie, structură socială, guvernare, mediu politic, pe care le cuprind geografia politică, etnologia şi demologia, economia politică, sociologia, teoria politică” [1].

Studiile şi cercetările geopolitice au fost promovate la noi şi de Ion Chelcea, Sabin Mănuilă, N.Al. Rădulescu, Gheorghe I. Brătianu, Victor Tufescu ş.a.

După cel de-al doilea război mondial, preocupările geopolitice s-au concentrat asupra spaţiului geostrategic românesc şi asupra legăturilor dintre spaţiul geografic şi configuraţia spirituală a popoarelor. În acest context au fost introduse în dezbateri noi concepte, între care „spaţiul-izvor” şi „spaţiul-adăpost”. Primul referindu-se la spaţiul în care un popor se naşte, cu care se contopeşte şi care îi este „suficient” pentru propria sa viaţă şi dezvoltare, are o configuraţie specifică. Cel de-al doilea este spaţiul pe care comunităţile sociale migratoare şi războinice se aşează (de bună voie sau obligate), atunci când energia lor de mişcare s-a epuizat şi sunt obligate să se oprească. Acesta este un „spaţiu nou”, distinct de cel de origine. Aceste realităţi se reflectă în situaţia regiunilor şi zonelor geopolitice şi geostrategice[2], dar şi în configuraţia spirituală a popoarelor. În cazul „spaţiului-izvor”, popoarele care trăiesc aici sunt stabile, au un profund şi statornic sentiment al spaţiului, care le permite identificarea vocaţiei lor în lume şi constituie fundamentul reperelor pe care se constituie credinţele, miturile, simbolurile şi celelalte componente ale vieţii şi

---

[1] Golopentia, Anton*, Însemnare cu privire la definirea preocupării geopolitice,* Anuarul festiv al Societăţii studenţilor în geografie „Soveja“, Bucureşti, 1938, pag. 7–8.

[2] Văduva, Gheorghe, *Nori pentru mileniul trei,* Editura Naţional, 1998, pag. 67.

configurației lor spirituale. În cel de-al doilea caz, popoarele sunt marcate de dorința de acaparare de noi teritorii, își construiesc concepțiile despre bine sau rău, drept sau nedrept, legal sau nelegal, ca și celelalte elemente ale spiritualității lor, în funcție de acest reper.

3. **Valoarea şi limitele sociogeografismului**

Analiza critică a acestei orientări în sociologie şi evaluarea obiectivă a valorii şi limitelor concepțiilor şi teoriilor sociologice geografice şi a contribuției lor la geneza şi dezvoltarea sociologiei ca ştiință conduc la câteva idei conclusive cu privire la locul şi rolul determinismului geografic în viața socială.

Este adevărat că dezvoltarea producției materiale a societății are loc în anumite condiții, care influențează activitatea productivă a oamenilor. Astfel de condiții sunt şi condițiile geografice. Este, de asemenea, adevărat că factorul geografic reprezintă fundamentul natural al existenței şi dezvoltării societății. În consecință, prin sursele de materii prime şi de energie, pe care le furnizează solul, subsolul, clima, flora, fauna etc., condițiile geografice pot influența şi influențează orientarea diferitelor ramuri ale producției materiale a societății, ritmul dezvoltării economico-sociale a unei țări, favorizând accelerarea sau încetinirea acestuia. Însă, exagerarea acestor influențe, absolutizarea rolului lor în dezvoltarea socială a fost infirmată de întreaga istorie a dezvoltării economice, sociale şi culturale a omenirii.

Aceasta este demonstrată de faptul că, în timp ce dezvoltarea societății omeneşti a avut loc într-un ritm din ce în ce mai accelerat, condițiile geografice în care procesele dezvoltării s-au derulat n-au cunoscut schimbări radicale. Pe de altă parte, țări şi popoare situate în aceleaşi condiții geografice, se găsesc astăzi în faze şi pe trepte diferite de dezvoltare.

Toate acestea conduc la concluzia că nu mediul geografic este factorul determinant al dezvoltării societății, el fiind, alături de alți factori, numai o condiție, care influențează (pozitiv sau negativ) evoluția acesteia. În plus, intensitatea, gradul acestei influențe, este dependentă de nivelul la care se situează dezvoltarea materială a societății. Ceea ce face ca intervenția condițiilor geografice în viața socială să scadă treptat, dar continuu, pe măsură ce societatea îşi perfecționează mijloacele tehnice, cu ajutorul cărora membrii săi îşi subordonează din ce în ce mai mult natura, mediul natural în care trăiesc, care resimte tot mai puternic şi poartă tot mai pregnant, pecetea mediului social şi al activității umane.

CAPITOLUL III

ŞCOALA SOCIOLOGICĂ DEMOGRAFICĂ (SOCIODEMOGRAFIA)

Înscrisă în seria concepţiilor sociologice care consideră societatea ca o fiinţă vie, o realitate supraindividuală, sau transindividuală, naturală, apărută spontan, a cărei existenţă este guvernată de legi „naturale”, această şcoală reprezintă doar o ramură a concepţiilor sociologice organiciste.

1. Sociodemografia – reprezentanţi, principalele teorii şi orientări privind raporturile dintre factorii demografici şi societate

Premisa de la care porneşte este aceea că, în relaţiile dintre societate şi factorii demografici, aceştia din urmă reprezintă una din variabilele „primare” ale vieţii sociale, societatea nefiind în ultimă instanţă decât un rezultat sau o funcţie a acţiunii acestora. Reprezentanţii şcolii definesc „factorul demografic” drept creşterea şi descreşterea volumului şi a densităţii populaţiei şi unele aspecte calitative ale acesteia. Relaţiile dintre factorii demografici şi viaţa socială au fost observate din cele mai vechi timpuri. Ele s-au constituit în obiect distinct de studiu al unor gânditori şi cercetători individuali mult mai târziu. Între reprezentanţii a căror operă marchează momente semnificative în apariţia şi evoluţia şcolii se situează pastorul şi economistul englez Thomas Robert Malthus (1766–1834), gânditorul social M. Kovalevski (1851–1916), Arthur de Gobineau (1816–1822), Sir Francis Galton (1822–1911), L. Winiarski, Adolf Coste, A.M. Carr-Saunders, Corrado Gini, F. Carli, E. Dupréel şi alţii.

Teze de bază, principii, analize, argumente şi evaluări referitoare la determinismul demografic sunt expuse într-un mare număr de lucrări, între care:

– *Încercare asupra principiului populaţiei,* prima ediţie în 1789 (Malthus);

– *Posesiunea comunală a teritoriului,* Moscova, 1879; *Devenirea socială,* 1896; *Sociologi contemporani,* 1899, (M. Kovalevski);

– *Rasa şi mediul social*, Paris, 1896; *Arianul, rolul său social*, Paris, 1899, (G.V. de Lapouge);

– *Principiile unei sociologii obiective*, Paris, 1899; *Experiența popoarelor şi previziunile pe care ea le permite*, Paris, 1900 (A. Coste);

– *Factorii demografici ai evoluției națiunii,* Torino, 1912, (Corrado Gini);

– *Problema populației*, Oxford, 1922, (Carr Saunders);

– *Variațiile demografice şi progresul,* Paris, 1922, (D. Dupréel) etc.

Potrivit concepțiilor reprezentanților sociodemografismului, între factorii demografici, fenomenele, procesele şi viața socială, în general, există o strânsă legătură. Sensul acestei legături este următorul: creşterea numerică a populației şi consecința sa directă, creşterea densității acesteia, determină apariția unui volum sporit de necesități în cadrul diferitelor colectivități sociale. Volumul sporit de necesități generează, la rândul său, apariția unor noi metode de producție. În acest proces se nasc invențiile şi inovațiile, care explică, în bună măsură, dezvoltarea tehnicii şi a producției economice, trecerea de la forme primitive şi extensive, la forme intensive de producție.

În plan social, aceste evoluții economice şi tehnologice au condus la apariția diviziunii sociale a muncii şi, pe această bază, la diferențierea socială în caste, ordine şi clase a structurilor şi regimurilor sociale diferite.

Modalitățile de susținere a unor astfel de idei sunt multiple şi diferențiate, unele fiind doar afirmații categorice de teze neargumentate, sau foarte puțin susținute, altele sunt, însă, elaborate şi complexe, întemeindu-se pe bogate date şi fapte istorice, economice, sociale şi statistice. Referitor la aria tematică a acestor teorii, aceasta este foarte extinsă, reprezentanții şcolii susținând că există corelații semnificative între factorii demografici (în principal, între volumul şi densitatea populației) şi:

– rata naşterilor şi a deceselor în cadrul unei populații;
– ritmurile şi rapiditatea creşterii populației;
– migrațiile populațiilor umane, colonizările, curentele migratorii;
– războaiele dintre diferitele societăți şi tipuri de societăți;
– crizele interne ale societăților şi revoluțiile;
– formele proprietății şi posesiunea bunurilor, schimbările, transformările, dezvoltarea economică şi socială;
– organizarea, diferențierea, stratificarea socială, familia, instituțiile sociale şi politice;
– evoluția şi sensurile evoluției sociale generale a societăților omeneşti etc.

Concret, în acest context, unul din reprezentanții francezi marcanți ai şcolii, Adolf Coste, abordând problema generală a relațiilor dintre factorii demografici şi evoluția socială, susținea că:

– în evoluţia lor, fapte, procese şi instituţii sociale, cum sunt sistemele de guvernare şi cele economice, creditele şi solidaritatea socială, urmează, cinci stadii intercorelate, unele superpuse altora;

– aceste stadii sunt: burgul, cetatea, metropola, capitala şi centrul federaţiei;

– activităţile sociale, evoluţia diferenţierii şi caracterul lor, trec de la lipsa diviziunii sociale a muncii (în stadiul de burg), la diviziunea treptată a funcţiilor sociale (guvernamentale, sociale, religioase, familiale), ajungând, în stadiul federativ, la forme specializate de guvernare, la dezvoltarea ştiinţelor raţionale şi la forme evoluate de producere a bunurilor materiale; corelativ, se înregistrează evoluţii şi în tipurile de solidaritate socială, ca şi în procesele de descreştere a inegalităţii umane.

Fiecare în parte şi toate aceste procese, în ansamblul lor, sunt produse de creşterea populaţiei şi a densităţii ei[1]. Pe această bază, el a încercat să elaboreze, „sociometrica”, instrument matematic şi statistic de măsurare a puterii relative a diferitelor tipuri de societăţi, întemeiat pe criterii derivate din relaţiile dintre volumul şi densitatea populaţiei şi procesele sociale.

Pe aceeaşi linie de gândire, alţi membri ai şcolii susţin că „…progresul social şi civilizaţia sunt fructul creşterii numerice a populaţiei” [2], sau că „cea mai densă populaţie are cea mai dezvoltată tehnică” şi că „societăţile „non-dens” populate au fost sărace în invenţii tehnice” [3].

Concomitent cu aceste teorii, care consideră că procesele creşterii populaţiei sunt factori pozitivi ai dezvoltării sociale, în cadrul şcolii au apărut şi concepţii potrivit cărora creşterea populaţiei constituie un factor negativ în viaţa socială, întrucât posibilităţile planetei de a asigura condiţiile necesare unei vieţi optime a oamenilor, nu sunt nelimitate, ci, dimpotrivă. Astfel, pământul şi resursele sale nu ar fi în măsură să hrănească o populaţie sporită, fără nici o limită.

Această poziţie a fost adoptată la sfârşitul secolului al XVIII-lea, de englezul Malthus care, în lucrarea *Încercare asupra principiului populaţiei* susţinea că, întrucât creşterea populaţiei are loc în progresie geometrică, în timp ce creşterea volumului mijloacelor de existenţă are loc în progresie aritmetică, apare permanent un excedent de populaţie (care devine din ce în ce mai mare). Datorită acestui excedent, în societatea omenească vor

---

[1] A. Coste, Principiile unei sociologii obiective, Paris, 1899, p. 95–103.

[2] E. Dupréel, *Variaţiile demografice şi progresul,* în „Revue de l`Institut de sociologie”, Paris, mai, 1922, p. 359–385.

[3] F. Carli, *Echilibrul naţiunii potrivit demografiei aplicate*, Bologna, N. Zachinelli Co., 1919, p. 147–149.

continua să existe, în proporţii din ce în ce mai mari, sărăcie, mizerie şi suferinţă. Concluzia inevitabilă este aceea a necesităţii identificării celor mai adecvate remedii, pentru limitarea creşterii necontrolate a populaţiei şi punerea de acord a volumului şi densităţii acesteia, cu volumul disponibil de mijloace de existenţă a oamenilor, în fiecare etapă a evoluţiei societăţilor omeneşti. Între aceste mijloace de asigurare a echilibrului dintre populaţie şi mijloacele sale de existenţă pot fi luate în considerare, între altele, războaiele, catastrofele naturale, bolile şi molimele etc. Evident, acest tip de soluţii nu este dezirabil şi, deci, el trebuie evitat cât mai mult posibil.

Soluţia ar fi, potrivit altor serii de teorii sociodemografice, evitarea atât a suprapoluării, cît şi a depopulării pământului, prin intermediul stabilirii unei „cifre optime" a populaţiei, care să corespundă tuturor condiţiilor date ale societăţii.

2. **Rasă, ereditate şi selecţie naturală a populaţiei, la nivelul societăţilor umane**

Din seria de teorii sociologice demografice fac parte şi teoriile care argumentează că procesele şi organizarea socială, comportamentul uman şi, în general, destinul istoric al oricărui sistem social, sunt determinate, în mod hotărâtor, de factorii de *rasă, ereditate şi selecţia naturală a populaţiilor.* Acest tip de explicaţii are o istorie îndelungată, începând cu „cărţile sacre" ale diferitelor religii şi doctrine religioase, continuând cu cele literare, istorice sau medico-sociale.

Abia însă, la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea, o serie de istorici, filosofi şi gânditori sociali au început să abordeze mai sistematic problematica relaţiilor dintre aceşti factori şi societate şi să elaboreze o serie de teorii antroporasiale, cum au fost arianismul, teutonismul sau nordicismul. Aceste prime elaborări s-au situat la baza procesului de conturare a trei direcţii distincte de gândire, care au condus la seria de teorii rasiale, antroporasiale, ereditariste şi selecţioniste, reprezentate, între alţii, de Artur Gobineau (1816-1882), H. Stewart Chamberlain (1855-1926), G.G. Vacher de Lapouge, Otto Amon, Francis Galton (1822-1911), K. Pearson ş.a.

Punându-şi problema cauzelor dezvoltării şi decăderii societăţilor omeneşti, A. Gobineanu formulează următoarea concluzie „…Dacă considerăm societatea ca o reuniune de oameni care trăiesc împreună, împărtăşesc aceleaşi idei şi au instincte identice" [1], aceste cauze nu sunt

[1] A. Gobineau, *Încercare asupra inegalităţii raselor umane,* Paris, 1885, vol. I, p. 11–12.

fanatismul religios, luxul, corupția, meritele sau limitele guvernării, ci, *factorul rasial,* care domină toate celelalte probleme ale istoriei. În consecință „…inegalitatea raselor umane este suficientă pentru a explica întreaga înlănțuire a destinelor popoarelor” [1]. Aceasta, în condițiile în care se păstrează puritatea raselor, deoarece, rasele umane sunt inegale din punct de vedere calitativ, unele fiind superioare, altele inferioare. Primele, fiind „talentate”, sunt capabile de a se civiliza. Amestecul dintre rase diferite conduce întotdeauna la degenerare, ceea ce produce, chiar şi în societățile ajunse în stadii avansate de dezvoltare, decăderea lor, întrucât, fiecare tip de cultură sau civilizație, este o formă de manifestare a calităților rasiale.

Diferențierile rasiale sunt generate de originile eterogene ale diferitelor rase. Provenind din surse diferite, este firesc ca rasele umane să nu fie identice, nici din punct de vedere anatomic, nici fiziologic sau psihologic. Inițial, specia umană a înregistrat trei rase pure: albă, galbenă şi neagră. Dintre acestea, cea mai talentată şi mai creativă s-a dovedit a fi rasa albă (în special, ramura ariană a sa), care a creat cele mai mari şi mai valoroase civilizații ale lumii.

Ulterior, rasele umane s-au amestecat, puritatea lor s-a diminuat, acest proces exprimându-se în apariția şi răspândirea ideilor egalitariste, mişcărilor democratice etc., care nu au mai apărut în culturi şi civilizații superioare. Continuarea amestecului de sânge va conduce, în opinia sa, la creşterea mediocrității, atât la nivelul constituției fizice, cât şi a celei mentale a oamenilor.

Ca şi Gobineau, H. Stewart Chamberlain, în legătură cu sursele civilizației secolului al XIX-lea[2], consideră că ele țin de civilizațiile greceşti, romane, iudaice şi teutonice, prin contribuția geniilor rasiale ale fiecăreia. Creatorii civilizației europeane apusene a secolului al XIX-lea susține el, au fost teutonii, care constituie un amestec fericit al diferitelor rase ariene, capabile de creație şi evoluție pozitivă a culturii umane.

Ca atare, factorul rasial şi calitatea rasei sunt de importanță vitală în dezvoltarea societăților omeneşti, superioritatea şi inferioritatea raselor fiind înnăscute.

Spre deosebire de aceşti sociologi, care argumentau rolul primordial al factorilor rasiali în viața socială pe baza evidențelor istorice, alții, ca G.V. de Lapouge şi O. Amon susțineau acelaşi lucru, dar pe baza unor date antropometrice şi biologice. Tezele lor porneau de la premisa că nu există rase pure în sensul absolut al termenului. Fiecare populație şi individ au în sânge numeroase şi variate antecedente rasiale. Aceasta nu înseamnă că nu

---

[1] *Ibidem,* cap. II.

[2] H.S. Chamberlain, *Fundamentele secolului al XIX-lea,* 1899.

există rase diferite, în sensul relativ al termenului. Astfel, populația Europei este formată din trei rase: *Homo Europaeus,* sau rasa ariană, cu caracteristici fizice şi psihice determinate; *Homo Alpinus,* cu înălțimea între 1,60-1,65 cm, index cefalic de 85 şi mai mult, pigmentația brună a pielii, trăsături psihice specifice; *Homo Contractus* sau *Mediteranea*, de asemenea cu caracteristici antropometrice proprii.

Combinația diferită a acestor caracteristici generează trăsături psihologice şi spirituale diferite, care determină participarea inegală a acestor rase la crearea culturii şi civilizației, produc diferențele dintre clasele sociale şi societăți şi determină progresul sau regresul societăților umane.

O altă variantă a şcolii este reprezentată de aşa numita „Şcoală biometrică", ale cărei teze de bază au fost formulate de Sir Francis Galton (1822-1911). Investigând diferențierile individuale dintre oameni, Galton s-a concentrat asupra eredității şi rolului acesteia în procesele sociale. În lucrările sale, el a aplicat studiul cantitativ al fenomenelor eredității şi principiile darwiniene ale selecției şi variației. Concluziile principale la care a ajuns sunt următoarele:

– particularitățile fizice şi psihice ale membrilor unei populații umane sunt distribuite potrivit unei curbe tipice în diferite clase, între care ponderea cea mai mare o au clasele „mediocrității", ceea ce nu este un accident, ci un produs al naturii;

– în consecință, oamenii nu sunt egali, inegalitatea dintre ei fiind produsă de mediu şi ereditate, ultima fiind însă cea mai importantă;

– talentul şi capacitățile umane sunt înnăscute, deci moştenite (inclusiv cele specifice, de matematician, muzician etc.);

– mediul nu poate produce decât oameni mediocri, geniul şi talentul situându-se deasupra lui;

– aceleaşi principii se aplică şi diferitelor grupări sociale sau rase umane care sunt, de asemenea, inegale.

Din toate acestea rezultă că destinul şi evoluția istorică a societăților sunt determinate, în mod hotărâtor, de schimbările ce se produc în calitățile ereditare ale unei populații şi se realizează prin intermediul selecției lor naturale. Această viziune s-a constituit ca temei „eugeniei", concepută ca metodă de reorganizare socială, bazată pe facilitarea procreației şi a fertilității celor mai dotați membri ai societății şi pe descurajarea celor mai puțin dotați.

3. **Sociodemografia şi sociobiologia**

Pozițiile şi tezele acestor teorii au avut reverberații până târziu în istoria sociologiei, unele înregistrându-se şi în a doua jumătate a secolului

al XX-lea. Cea mai semnificativă a fost „sociobiologia”, propusă ca o nouă disciplină ştiinţifică „de sinteză” a cunoaşterii umane. Proiectul ei viza realizarea unei noi construcţii teoretice, menită să cuprindă totalitatea fundamentelor biologice ale existenţei naturale, umane şi sociale şi să argumenteze necesităţile organizării şi structurării vieţii sociale, pe bazele teoretice şi cu principiile metodologice de investigaţie ale biologiei, din perspectiva neoevoluţionistă.

Reprezentanţi ca E.O. Wilson[1], Mario von Cronach[2], M. Sahlins, D.D. Barash ş.a., în lucrările lor, pleacă de la critica evoluţionismului darwinist, a teoriilor sociobiologice clasice şi a evoluţionismului spencerian în sociologie, propunând mutarea accentului de la selecţia naturală impusă de presiunile mediului asupra evoluţiei speciilor, la selecţia genetică a indivizilor sau grupurilor biologice, sub presiunea principiului intern al maximizării fiecărui genotip, care constituie logica fundamentală a selecţiei. De pe aceste poziţii ei îşi propun să utilizeze principiile biologiei evoluţioniste la studiul comportamentului social şi al societăţii, în general. Între rezultatele la care au ajuns, aplicând aceste principii, pot fi menţionate, între altele:

– aptitudinea de cooperare a omului nu este produsă socialmente, prin socializare, pe baza evoluţiei culturale, ci de faptul că fiecare individ este asigurat de realizarea unei rate maxime al profilului său genetic;

– gradele diferite de cooperare ale indivizilor sunt şi ele genetic preformate şi inegal repartizate într-o populaţie determinată;

– mijlocirea genetică a automaximizării profitului în societatea umană este preluată de apariţia banilor;

– cultura umană este diferită doar ca grad, de mecanismele de comunicare la animale, întrucât ea se reduce la limbaj, ca mijloc de comunicare, de transmitere a informaţiei, nefiind în măsură să genereze „sens” ;

– generalizând, ei conchid că există argumente pentru a considera că aplicarea principiului metodologic al „extinderii” legilor evolutive generale la societăţile umane, poate fi considerată legitimă şi profitabilă explicării mai aprofundate a fenomenelor şi proceselor sociale.

În acest sens, reprezentanţii sociobiologiei umane consideră că aceasta este în măsură să contribuie la depăşirea de către sociologie a stadiului său „fenomenologic” şi la ridicarea ei la un stadiu superior de dezvoltare, de „teorie fundamentală”.

Între seria de teorii care susţin avantajele pentru societate ale creşterii numerice a populaţiei şi cele care argumentează dezavantajele acestui

---

[1] E.O. Wilson, *Sociology: the New Synthesis,* Cambridge-Massachusets, Belknap/Harvard University Press, 1975.

[2] M. von Cronach*, Human Ethnology. Claims and Limits of a New Discipline,* Paris, Cambridge University Press, Ed. de la Maison des Sciences de l`Homme, 1979.

proces, istoria sociologiei înregistrează şi o categorie de cercetători, situaţi pe o poziţie intermediară. Aceştia susţin că atât suprapopularea, cât şi depopularea societăţilor au efecte negative asupra condiţiilor vieţii materiale şi spirituale ale acestora. Idealul în depăşirea unor astfel de situaţii l-ar constitui realizarea unei „cifre optime a populaţiei”, care să fie pusă de acord cu condiţiile date ale societăţii, în fiecare perioadă dată a evoluţiei sale.

4. **Limitele teoretice ale sociologiei demografice**

Analiza critică de ansamblu a conţinutului de idei a diferitelor variante ale şcolii este în măsură să reliefeze atât valoarea, cât şi limitele sociologiei demografice. Abordând problematica relaţiilor dintre populaţie şi societate, reprezentanţii şcolii au procedat în mod legitim, întrucât a vorbi despre societate înseamnă, înainte de toate, a vorbi despre membrii săi, adică despre oameni, a căror existenţă este condiţia fundamentală a existenţei societăţii însăşi. Studiul sociologic al oamenilor echivalează cu studiul populaţiilor umane în relaţiile cu societatea în care acestea trăiesc. Între temele în care se concretizează acest studiu se situează şi volumul, densitatea şi repartizarea populaţiei în teritoriu, în structurile grupale, sociale, profesionale ale societăţii, precum şi analiza comparativă a calităţii diferitelor populaţii sau grupe de populaţie.

Luând în considerare cele de mai sus, trebuie să recunoaştem că aproape întreaga arie tematică a diferitelor variante ale şcolii este legitimă. În context, în mod concret, investigarea problematicii volumului şi densităţii unei populaţii abordează una din componentele de bază ale oricărui sistem social – resursele umane de care dispune sistemul respectiv, ale căror dimensiuni şi potenţialităţi constituie una din premisele fundamentale ce se regăseşte în toate celelalte domenii şi sfere ale activităţii sociale. Nici chiar teoriile diferenţierilor naturale dintre indivizi sau dintre unele grupări de indivizi nu pot fi considerate total aberante, căci, diferenţe înnăscute între oameni există şi pot fi constatate în realitate. Dar, aceste realităţi nu justifică tezele şcolii, potrivit cărora, aceste inegalităţi implică nemijlocit superioritatea unora şi inferioritatea altora. Ceea ce rămâne nevalabil în poziţiile reprezentanţilor determinismului demografic este exagerarea diferenţierilor şi a inegalităţilor. Deoarece în investigaţia ştiinţifică ceea ce contează nu este evaluarea (căci orice evaluare este subiectivă), ci identificarea faptelor care susţin unele sau altele din ideile, tezele sau afirmaţiile care se fac.

Din acest punct de vedere, ipoteza că rasele umane au origini diferite, eterogene rămâne o simplă presupunere şi, ca atare, nu poate avea o valoare conclusivă întemeiată, în domeniul abordat. Ipoteza superiorităţii rasei ariane şi afirmaţiile că toate civilizaţiile au fost create de această rasă rămân şi astăzi teze şi concepţii ce trebuie să fie dovedite. În ceea ce priveşte

concepţia privind selecţia socială şi umană prin intermediul războiului, ea a fost diferit considerată de înşişi membrii şcolii – ca fiind negativă, neutră şi, numai în ultimul rând, pozitivă, de către un număr mic de membri. Dincolo de orice consideraţii, din nici un punct de vedere nu poate fi susţinută cu temei teza că războiul constituie o soluţie pentru evoluţia şi dezvoltarea pozitivă a societăţilor omeneşti.

Concepţiile unora din reprezentanţii şcolii, cu privire la „stadiile" dezvoltării sociale, nu sunt decât varietăţi ale legilor evoluţiei discutate în epocă şi, în special, ale „legii celor trei stadii" ale umanităţii, elaborată de A. Comte. Din perspectivă contemporană, concepţia derivată a evoluţiei lineare a societăţii rămâne mai mult o concepţie „metafizică", decât una ştiinţifică, fiind depăşită de dezbaterile actuale cu privire la relaţiile dintre transformare, schimbare, evoluţie, dezvoltare şi progres social şi la caracterul linear sau ciclic al proceselor sociale.

Chiar tezele referitoare la rolul determinant al creşterii volumului şi densităţii populaţiei, cu pondere în arsenalul teoretic al şcolii, în intensificarea interacţiunii sociale şi umane, în dezvoltarea cunoaşterii, a tehnicilor şi tehnologiei nu pot fi susţinute în maniera şi în formele în care au fost afirmate. Întrucât, desfăşurarea istorică a proceselor devenirii sociale demonstrează că ele nu sunt nici directe şi nici regulă indiscutabilă. Dovadă este faptul că o serie de remedii la creşterea populaţiei – migraţiile şi emigraţia, războaiele etc. s-au produs tocmai pentru că presiunile demografice n-au determinat invenţii, tehnici sau tehnologii capabile să satisfacă necesităţile sociale sporite. Mii de ani, sărăcia, mizeria, bolile, foamea etc., produse de aceiaşi factori, n-au putut fi eradicate, tocmai pentru că dezvoltarea tehnologiei nu s-a situat la nivelul şi exigenţele obiective ale diferitelor populaţii şi popoare.

Dincolo de exagerări şi de unilateralităţile manifestate de membrii şcolii, nu puţini dintre aceştia au adus anumite contribuţii la înţelegerea unor elemente ale compertamentului uman şi ale proceselor sociale pe care le-au investigat. Aceasta şi datorită faptului că sociologia nu se poate separa total de progresele şi realizările cercetărilor de biologie umană şi nu poate spera să le valorifice, respingându-le. Ea va fi, însă, obligată să preia din acestea ceea ce se dovedeşte a fi valabil şi să respingă tot ceea ce se dovedeşte a fi „pseudo-ştiinţific" în domeniu, evitând şi depăşind toate exagerările şi plasând la locul lor firesc toate componentele sistemului social, statutele şi funcţiile reale ale acestora.

CAPITOLUL IV

ORGANICISMUL ŞI EVOLUŢIONISMUL SOCIOLOGIC

Pe lângă încercările anterioare de a transpune în sociologie logica şi modelele gnoseologice ale ştiinţelor fizice, istoria sociologiei înregistrează şi încercări de transpunere a legilor lumii organice, pe baza analogiilor dintre societate şi organismele vii, în explicarea şi înţelegerea societăţii şi a vieţii sociale. Ele au apărut sub diferite forme şi caracterizări, fiind considerate, când viziuni şi interpretări naturiste, când integraliste, când biologiste, organiciste sau evoluţioniste.

Acest tip de construcţii teoretice s-a diversificat şi multiplicat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, dobândind poziţii importante în sociologie spre sfârşitul secolului. Elemente ale lor s-au perpetuat pe tot parcursul secolului al XX-lea, iar reverberaţii evoluţioniste se întâlnesc şi astăzi în sociologie.

Concepţiile organiciste din sociologie se înscriu ca un tip distinct în seria de concepţii sociologice fundamentale asupra societăţii, alături de cele mecaniciste, (care consideră societatea ca un sistem mecanic specific), nominaliste (care consideră că societatea nu este altceva decât indivizii din care este formată) şi cele funcţionaliste (în perspectiva cărora esenţial nu este dacă societatea este un mecanism sau organism, natural sau artificial, sau dacă dincolo de indivizii care o compun există o altă realitate, ci modul în care un sistem de indivizi aflaţi în interrelaţii şi interacţiuni reciproce, pe baza unor uniformităţi care îi determină, se organizează şi evoluează într-un corp social şi intră în relaţii cu alte corpuri asemănătoare).

Specificul concepţiilor organiciste constă în faptul că ele concep societatea ca o unitate vie, o realitate naturală, supraindividuală, a cărei apariţie şi existenţă sunt spontane. Pe această bază s-au născut şi s-au dezvoltat toate variantele organicismului social: organicismul filosofic, psiho-social şi biologic, care, admiţând aceste teze fundamentale, le-au justificat şi argumentat în moduri diferite.

Întrucât primele două variante ale organicismului sunt derivaţii din cea de a treia, noi vom analiza, în acest context, numai ultima variantă, deoarece celelalte se regăsesc ulterior în alte curente sau şcoli sociologice sau rămân în sfera filosofiei.

Cel care a pus bazele organicismului social a fost filosoful şi sociologul englez Herbert Spencer (1820–1903), considerat fondatorul filosofiei evoluţioniste. Între reprezentanţii proeminenţi ai acestei şcoli se situează: Paul von Lilienfield (1829–1903) un savant rus, naturalizat german, Albert Schaefle (1831–1903), profesorul francez, secretar permanent al Institutului Internaţional de Sociologie şi editor al revistei „Internaţionale de Sociologie", Alfred Espinas (1844–1922), rusul Jaques Novicow (1849–1912), Alfred Fouillée (1838–1912), filosoful şi psihologul francez, J. Izoulet (1854–1929), Corrado Gini (1884–?), profesor de sociologie la Universitatea din Roma ş.a.

Concepţiile şi teoriile şcolii au fost expuse într-un mare număr de lucrări, dintre care menţionăm, în primul rând, lucrările lui H. Spencer:

– *Primele principii* (apărută între anii 1860–1862), tratând despre condiţiile generale şi limitele cunoaşterii omeneşti şi despre teoria generală a evoluţiei;

– *Principiile biologiei* (2 volume, 1864–1872);

– Principiile psihologiei (2 volume, 1870–1872);

– Principiile sociologiei (4 volume, 1876–1896);

– *Principiile moralei* (2 volume, 1879–1893);

– *Societatea umană ca organism real* (1873), *Cugetări asupra sociologiei viitorului* (1881), *Apărarea metodei organice în sociologie* (1898), de P. Lilienfield;

– *Arhitectura şi viaţa corpurilor sociale* (4 volume, 1875–1879) şi *Societăţile animale* (1877), de A. Espinas;

– *Organism şi societate* (1895) *şi Principiile biologice ale evoluţiei sociale* (1910), de R. Worms;

– *Elementele sociologice ale moralei* (1905), de A. Fouilée;

– *Cetatea modernă şi metafizica societăţii* (1895), de J. Izoulet;

– *Sociologia* (curs susţinut la Universitatea din Roma, în anul universitar 1926–1927), de Corrado Gini.

În perioadele timpurii ale constituirii sociologiei, doctrinele sociologice au îmbrăcat forma, denumită în istoria sociologiei, „sociologiilor unei idei". În esenţă, creatorii acestor doctrine urmăreau să elaboreze fiecare, câte o concepţie fundamentală, pe baza căreia să poată găsi soluţii la toate problemele sociale. Aşa au fost teoriile geografismului, mecanicismului social, ca şi teoriile sociologice bazate pe concepte ca: imitaţia (E. A. Ross, G. Tarde), faptul social (E. Durkheim) ş.a.

În seria acestui tip de concepţii se înscrie şi *organicismul sociologic,* întemeiat pe analogia societăţii cu un organism, premisă care a stat la baza

elaborării unui sistem comprehensiv de generalizări sociologice, fundamentate pe multiple comparații analogice dintre societate şi organismele vii, dar şi pe unele distincții dintre anatomia şi filosofia socială şi cea naturală. Cea mai reprezentativă concepție de acest tip este cea concretizată în teoria generală a evoluției a lui H. Spencer, care, totuşi, a depăşit analogiile organice de la care a pornit.

Proiectul marii sale serii de lucrări consacrate acestui domeniu l-a conceput şi a trecut la executarea lui în jurul vârstei de 37-38 de ani şi l-a realizat, nu integral şi nu fără dificultăți, pe tot parcursul ulterior al vieții sale.

Ideea generală a evoluției organice era prezentă în epocă, înainte de Ch. Darwin şi Alfred Wallace. În acest context, H. Spencer a anticipat, în parte, teoria selecției naturale a lui Darwin, contribuind la configurarea unui concept mai larg al evoluției, sistemul său sociologic, ca şi alte părți ale filosofiei sale sintetice fiind în mod distinct evoluționar. Ca şi Vico, Spencer a fost convins că procesul evoluției este ciclic, neputând concepe că progresul poate continua la infinit, într-o singură direcție, el trebuind să aibă un punct terminus marcat, eventual, de disoluția organismului sau a sistemului constituit anterior.

Formularea timpurie a teoriei sale asupra evoluției se găseşte în lucrarea *Statica socială,* bazată pe doctrina utilitaristă, având ca obiect efortul uman menit să conducă la realizarea fericirii. Un obiectiv ce nu poate fi măsurat direct şi care nu depinde de „sensul moral” sau de orice alte noțiuni ale simțului comun cu privire la mijloacele de realizare a „celei mai mari fericiri, pentru cel mai mare număr de oameni”. Acestei viziuni, Spencer îi opune postulatul potrivit căruia fericirea rezultă din adaptarea „constituției, condiției”, principiu valabil pentru întreaga existență – naturală, socială şi umană.

În privința vieții sociale şi umane, el considera că dificultățile, neîmplinirile şi, deci, absența fericirii sunt produse ale lipsei de adaptare a oamenilor la situația socială în care trăiau, datorită faptului că ei au rămas adaptați stărilor sociale anterioare, bazate pe competiție şi pradă, în timp ce un nou tip de societate, „cooperativă” începe să existe. Ceea ce impune ca o societate bazată pe „lupta pentru existență” să fie depăşită, prin avantajele cooperativității şi ale solidarității sociale. Un asemenea mers al vieții sociale este posibil. Dar, el demonstrează că „cea mai mare fericire” nu poate fi promovată decât indirect şi numai prin intermediul accelerării adaptării „constituției”, la „condițiile” pe care fericirea le presupune.

Din această perspectivă, Spencer considera că şansele realizării unui astfel de obiectiv reclamă ca activitățile private ale oamenilor să nu fie

marcate de interferența guvernării statale, care trebuie să se limiteze la acțiuni menite să asigure libertatea egală a fiecăruia dintre membrii societății, afirmându-se în acest fel, ca unul din adepții marcanți ai principiului „laissz faire, laissez passer”. Aşa se explică faptul că, în tot ceea ce a scris, el s-a dovedit a fi convins că „bolile” societății nu pot fi vindecate exclusiv pe calea legislației. În locul legislației directe, vizând corectarea „structurii” societății, este necesară promovarea educației, ca mijloc de afirmare a tipurilor de caracter şi a ideilor oamenilor, întrucât structurile sociale definite prin legi nu se pot dezvolta mai repede decât ideile.

1. **Teoria generală a evoluției. H. Spencer**

Acest set de teze şi de teorii constituie nucleul întregului său sistem de sociologie, pe care l-a elaborat şi sistematizat, din primele sale scrieri, în jurul teoriei evoluției, pe care inițial, a denumit-o „teorie a dezvoltării”. Pentru el, această teorie a fost o doctrină a cosmologiei, sau a principiului mecanicii universale aflate în stare de echilibru. Din această perspectivă a privit el dezvoltarea şi echilibrul ordinii sociale, concepute ca o manifestare specifică a tendinței genetice sau a procesului care acționează la nivelul întregului univers, definind evoluția astfel: „Evoluția este o integrare a materiei şi o difuziune a mişcării, un proces în care materia trece de la o stare indefinită şi de omogenitate incoerentă, la o stare definită, de omogenitate coerentă, de concentrare, prin „risipirea de mişcare” sau consum de forță.

În perspectivă istorică, însă, nu această teorie a reprezentat contribuția majoră a lui Spencer la dezvoltarea sociologiei ca ştiință, ci seria de concepte, teze şi teorii parțiale, pe care le-a elaborat pornind de la teoria generală a evoluției. Între cele mai semnificative, sunt cele propuse şi dezvoltate de el în lucrarea *Principiile sociologiei*, în primul volum al acesteia[1].

Abordând în acest volum „datele sociologiei”, Spencer pornea de la teza potrivit căreia în istoria devenirii existenței universale s-au înregistrat trei genuri fundamentale de evoluție:

a) evoluția anorganică, ce se referă la astrogenie şi geogenie;
b) evoluția organică, vegetală şi animală;
c) evoluția supraorganică.

Sociologia este ştiința care are ca obiect de studiu evoluția supraorganică, a cărei esență poate fi evidențiată atunci când luăm în considerare următoarele elemente:

[1] H. Spencer, *Primele principii,* Philadelphia, ediția a IV-a, partea II, cap. XVII.

– când ne ocupăm de observarea şi studiul unui organism individual pe parcursul dezvoltării, maturizării şi decadenţei sale, noi studiem evoluţia organică;

– atunci când introducem în studiul nostru acţiunile şi reacţiunile acestuia cu alte organisme, din alte specii, studiem tot evoluţia organică;

– atunci când introducem în studiu relaţiile dintre părinţi şi copii şi acţiunile combinate ale părinţilor pentru creşterea şi educarea copiilor, începem să depăşim limitele evoluţiei organice, anunţându-se operaţiuni ale unei noi ordini a evoluţiei – evoluţia supraorganică.

Dar, noi nu avem dreptul să ne considerăm ajunşi pe această linie de evoluţie, decât atunci când avem de a face cu fapte ce se situează deasupra, dincolo de acţiunea combinată a părţilor, o treaptă nouă de evoluţie, care nu este separată în mod absolut de celelalte şi care se naşte pe nesimţite din cea organică.

2. **Grupe de fenomene supraorganice**

Între grupele de fenomene supraorganice pot fi menţionate familiile de insecte care trăiesc în „societate”, în care este prezentă cooperarea, însoţită uneori de diviziunea muncii, care determină produse de dimensiuni şi de complexităţi ce depăşesc mult pe cele ce ar fi posibile în absenţa acestor eforturi combinate. La acestea se adaugă „societăţile” de păsări, în cadrul cărora, pe lângă simpla agregare se poate observa şi o anumită coordonare (cum este cazul stolurilor de ciori bălţate, în care se observă reunirea permanentă a aceloraşi familii, din generaţie în generaţie şi excluderea străinilor). De asemenea, aici pot fi reperate şi o formă grosieră de guvernare, o anumită idee de proprietate şi, chiar excluderea vinovaţilor, pedepse etc. În cazul cârdurilor de mamifere (bizoni, castori, primate) se constată relaţii care se situează dincolo de simpla asociere: bărbatul cel mai viguros are supremaţia în cârd; se realizează acţiuni de cooperare în situaţii de apărare sau de atac; cârdurile au un habitat comun şi manifestă chiar expresia unor sentimente (cum este adoptarea orfanilor) etc.

Ce rezultă din toate acestea? Că, încă, la nivelul evoluţiei organice tinde să se formeze o nouă ordine, superioară, de evoluţie, ceea ce demonstrează faptul că nu există un singur fel de evoluţie, ci mai multe, determinate de caracterele diferitelor genuri sau specii de organisme la care se manifestă. În plus, se demonstrează că evoluţia supraorganică rezultă dintr-o ordine care nu este superioară celor pe care le observăm în manifestările diverse din regnul animal.

Un lucru trebuie să fie reținut: obiectul sociologiei îl constituie „evoluția supraorganică pe care o prezintă societățile umane, în dezvoltarea structurilor, funcțiilor şi produselor lor”.

3. **Factorii fenomenelor sociale**

Ca şi la nivelul regnului anorganic sau organic şi în cazul agregatelor umane există două categorii de factori care acționează asupra naturii şi caracteristicilor lor. Prima categorie este formată din proprietățile interne ale membrilor grupelor, fiecare considerat în mod individual, iar a doua, din acțiunile mediului extern în care societățile umane, rudimentare sau evoluate, există.

Factorii fenomenelor sociale pot fi, la rândul lor, subdivizați în categorii diferite, în virtutea faptului că ei acționează în mod diferit asupra fenomenelor şi proceselor sociale.

Dacă ne referim la *factorii externi,* aceştia cuprind, între altele:

a) climatul (cu toate componentele lui);

b) suprafața solului (din care numai o mică parte este utilizabilă) şi configurația sa;

c) flora şi fauna.

De aceste condiții, organice şi anorganice, care caracterizează mediul depinde, în primul rând, „posibilitatea evoluției sociale”. În privința *factorilor interni* (intrinseci), aceştia se referă la omul individual ca o ființă socială şi constau din:

a) caracterele fizice ale omului, care pot determina structura şi dezvoltarea societății;

b) caracterele emoționale umane, care favorizează, împiedică sau modifică acțiunile societății;

c) inteligența şi tendințele spirituale specifice omului şi care au partea lor în determinarea imobilității sau schimbării societății.

Acesta este ansamblul *factorilor originari* ai fenomenelor sociale. Însă, pe lângă aceştia există şi un alt ansamblu *de factori secundari sau derivați* ai evoluției sociale, pe care ea însăşi îi introduce în joc. Între aceştia se situează:

a) modificările progresive ale mediului anorganic sau organic, ca efecte ale acțiunilor sociale, cum ar fi defrişările, desecările, drenajele etc., care determină creşterea „respirației terestre” ;

b) schimbările produse în aria speciilor şi a cantității vieții vegetale pe o suprafață dată de desfăşurare a vieții sociale (substituirea plantelor

favorabile dezvoltării sociale de către plante nefavorabile, îmbunătățirea speciilor şi crearea de „noi plante utile" etc.);

c) modificările determinate de progresul social în dauna unora sau altora din regiunile geografice (creşterea animalelor, distrugerea speciilor vătămătoare, naturalizarea speciilor utile importante etc.);

d) creşterea volumului „agregatului social", însoțită în general de creşterea densității populațiilor;

e) schimbările sociale produse de efectele dezvoltării sociale: organizarea şi eterogenitatea structurii sociale, produse de multiplicarea unităților sociale, diviziunea muncii, diferențierile de clasă etc. Dezvoltarea apare astfel ca un factor derivat al vieții sociale, însă, în acelaşi timp, este şi o cauză a progresului social;

f) influența reciprocă dintre societate şi unitățile sale componente, respectiv influența „totului" asupra părților şi a părților asupra întregului (imediat ce o combinație socială dobândeşte o anumită stabilitate, încep să se producă acțiuni şi reacțiuni ale societății în ansamblul său şi a fiecăruia dintre membrii săi, în aşa fel, încât, fiecare membru afectează natura celuilalt. Influența agregatului (ansamblului) asupra unităților tinde în permanență să fasoneze modurile de a acționa, sentimentele, ideile indivizilor din care este format etc., în conformitate cu nevoile sociale. La rândul lor, acestea, modificate de circumstanțe diferite, tind, din nou, să fasoneze societatea potrivit noilor lor stări şi naturi;

g) influența mediului supraorganic, respectiv a acțiunii şi reacțiunii ce se produce între societate şi societățile vecine (conflictele dintre triburi şi aservirea unora de către altele, războaiele, acțiunile societăților în lupta pentru existență ş.a.);

h) acumularea produselor supraorganice (artificiale) cum sunt: instrumentele materiale (unelte, tehnici, tehnologii, limbaj şi mijloace de comunicare, spațiile construite, sisteme legislative, cosmogonii, mitologii, poezia, artele, produsele culturale în general).

Toate aceste produse supraorganice nu încetează să modifice în permanență, pe întreg parcursul evoluției sociale, atât indivizii, cât şi societatea, constituind partea „nevitală" a societății (suprastructura), care dobândeşte o importanță constant sporită asupra mediilor originale, în măsura în care favorizează realizarea unui tip superior de viață socială.

Această categorie de factori sociali, determinanți ai fenomenelor şi proceselor sociale, funciarmente distincți şi punct de plecare pentru schimbările sociale, se amestecă progresiv cu alte sisteme, pe măsură ce schimbările sociale progresează. Influențele lor inițiale, prestabilite, se alterează progresiv sub influența acțiunilor societății în evoluție, care

produce noi sisteme de factori ce devin cauze din ce în ce mai influente ale schimbării sociale, în aşa fel, încât fiecare progres conduce la creşterea complexităţii factorilor deja complicaţi încă de la început şi adaugă factori ce devin din ce în ce mai complecşi, pe măsură ce devin mai puternici.

4. **Natura originară a fiinţei umane**

După ce prezintă sintetic concepţia sa asupra factorilor fenomenelor sociale, H. Spencer procedează sistematic la analiza adâncită şi sistematică a fiecăruia dintre aceşti factori, în perspectiva concepţiei sale potrivit căreia caracteristicile oricărei societăţi sunt determinate de caracterele unităţilor din care se compun şi de condiţiile în care există.

Întemeindu-şi demersul pe datele oferite de nivelul cunoaşterii ştiinţifice a epocii sale, el şi-a sistematizat concluziile pe două teme majore: caracteristicile omului primitiv şi ideile primitive.

În privinţa *omului primitiv,* Spencer considera că, de fapt, pot fi identificate trei tipuri umane fundamentale iniţiale şi anume: omul primitiv fizic; omul primitiv emoţional şi omul primitiv intelectual, fiecare având caracteristici proprii, care se reflectă în caracterele şi configuraţia vieţii sociale a acestora.

Astfel, *omul primitiv fizic* se caracterizează prin precocitate, vârstă matură, fiind mai apropiat de regnul animal decât omul civilizat, la nivelul căruia şi maturizarea cerebrală şi cea psihofiziologică se realizează mai târziu. Analiza problemei are semnificaţie pentru sociologie, întrucât, din cauza precocităţii, oamenii primitivi au fost mai puţin flexibili, se reuneau mai greu în grupe şi numai în scopuri de apărare şi de procurare a hranei şi a celorlalte mijloace necesare traiului; erau mai slabi ca forţă fizică şi intelectuală şi, deci, mai puţin capabili de a depăşi dificultăţile şi de a realiza progresul.

În privinţa *omului primitiv emoţional,* acesta era conservator în cel mai înalt grad, fiind rezistent la schimbări, faţă de care manifesta chiar aversiune. Aversiunea faţă de înnoire se explică prin faptul că el are un sistem nervos mai puţin plastic şi, deci, mai puţin capabil de a adopta noi modalităţi de acţiune. Conduita acestor tipuri umane era marcată de o serie de elemente emoţionale, între care:

– impulsivitatea, care se opune cooperării; subordonarea comportamentului unor emoţii „despotice”, care determină conduite explozive, haotice etc., ceea ce face greu de realizat acţiuni comune, combinate;

– lipsa de prevedere, generată de dorinţa imediată de a-şi satisface apetiturile;

– sociabilitatea scăzută în raport cu cea a omului civilizat, ceea ce determină formarea unor grupe sociale foarte slabe, cu legături fragile, cu tendințe de rupturi ale legăturilor sociale, coeziune umană şi socială slabă;

– sentimente puțin cristalizate, ceea ce favorizează disensiuni continue, care se accentuează în măsura în care se produce un anumit progres în evoluția grupărilor umane şi sociale.

Pe acest traiect apar la omul primitiv emoțional o serie de trăsături specifice, cum ar fi: aprobarea semenilor, apariția sentimentului ego-altruist, dragostea față de societate, admirația față de puterea superioară, simpatia ca rezultat al dragostei instinctive față de ființele fără apărare, apariția sentimentului de dreptate.

În aceste caracteristici spirituale ale acestui tip uman, imperfect dezvoltate, pot fi identificate raporturi de corespondență mai puțin variate cu mediul şi moduri de acțiune mai puțin îndepărtate de acțiunile reflexe, care însă se dezvoltă pe măsură ce societatea progresează.

Şi *omul primitiv intelectual* prezintă unele caracteristici care îl situează la niveluri de evoluție inferioare față de omul civilizat:

– inteligența primitivă, relativ simplă se dezvoltă mai rapid şi atinge mult mai repede limitele sale, în raport cu cea a omului civilizat;

– sesizează mai prompt ideile simple, dar manifestă incapacitate în sesizarea ideilor complexe, având perceptivitate şi reflexivitate relativ mai slabe;

– manifestă tendințe spre imitație şi incapacitate de a distinge între ceea ce este util sau inutil;

– manifestă incapacitate în a-şi concentra atenția spre lucruri complexe şi abstracte, nu arată nici surprize, nici curiozitate rațională şi manifestă extremă credulitate.

Din perspectivă socială, analiza de mai sus conduce la concluzia că dezvoltarea facultăților intelectuale superioare se realizează pe măsură ce se realizează progresul social, acționând în acelaşi timp, fiind şi cauză şi efect.

Interpretarea fenomenelor sociale implică nu numai factorii interni, specifici omului primitiv fizic, emoțional sau intelectual, ci şi un ansamblu de tipuri de factori mai complecşi şi mai profunzi, respectiv, *ideile elaborate de facultățile omului, experiența personală, credințele, ideile despre sine însuşi, despre alții şi despre lumea care îl înconjoară şi care afectează în mod semnificativ comportamentul omului.*

În această zonă de studiu trebuie să pornim de la postulatul că ideile primitive sunt naturale şi, în condițiile în care s-au produs, ele sunt şi raționale, deoarece legile gândirii sunt peste tot aceleaşi şi, deci, şi ideile

omului primitiv sunt produse inevitabile ale spiritului său, fiind formate pe parcursul unor lungi procese evolutive.

Conform legii evoluției, orice agregat tinde să se integreze şi să se diferențieze, integrându-se, ceea ce înseamnă că şi agregatul ideilor primitive trebuie să se supună acestei legi. Procesul prin intermediul căruia se realizează acest imperativ este următorul: la început nenumăratele noțiuni inițiale vagi formează o masă neorganizată care înregistrează o dezagregare lentă; în acest proces. asemănătorul se uneşte cu asemănătorul şi formează grupe cu caracteristici puțin diferite, care, treptat, se constituie într-un tot consolidat, formând o concepție generală asupra modului cum se desfăşoară şi se petrec lucrurile în general.

Coerența care se stabileşte între grupe provine dintr-o anumită asemănare ce există între membrii tuturor grupelor, iar integrarea începe prin recunoaşterea anumitor „fapte-tip". Principiul organizator al agregatului ideilor primitive îl reprezintă capacitatea omului de a trece de la un mod de existență la altul, care, la nivelul noțiunilor primitive trebuie să fie o noțiune care pune puternic în evidență trăsătura lor comună. O dată terminată această noțiune tipică se pot examina concepțiile generale care s-au născut ulterior, până la constituirea unei imagini adecvate asupra sistemului primitiv de idei care influențează, în mare parte, conduita omului primitiv.

Utilizând această concepție în analiza modului în care au apărut şi au evoluat o serie de idei având un loc şi un rol fundamental în viața individuală şi socială a omului, H. Spencer a prezentat în lucrările sale viziunea sa asupra unui mare număr de idei, între care:

– *ideile de animat şi neanimat* sau *viu şi neviu* care, confundate la început, au determinat întreaga serie de credințe, superstiții, iluzii şi concepții, în dezacord cu distincția reală dintre animat şi neanimat, generate de o experiență de viață uimitoare care a introdus în spiritul omului primitiv germenele unor erori care s-au perpetuat şi au dat naştere unui ansamblu de interpretări eronate multor procese şi fenomene naturale şi sociale;

– *ideile de somn şi vis* generate de concepția asupra spiritului, considerat a fi interior şi distinct de trup, o ființă „simțitoare" şi „gânditoare" care „locuieşte" într-un corp, concepția fiind, la rândul său, un produs sau un „dat" natural originar;

– *ideile de moarte şi de reînviere,* care se bazează pe convingerea că moartea este o „viață lung timp suspendată", de unde derivă eforturile de „chemare a cadavrului la viață", apeluri la moarte prin rugăciuni, pronunțarea numelui celui mort, obiceiurile de înmormântare, mumificarea etc.;

– *ideile de suflet,* stafii, strigoi, spirite, demoni etc., ideea unei alte vieți, cea de reanimare, care presupune credința într-o viață subsecventă;

– *ideea unei alte lumi,* strâns legată de cea a existenţei unei alte vieţi, constând în credinţa că locul unde „locuiesc” morţii se îndepărtează de cel în care se presupune a fi plasat „teatrul” unei alte vieţi;

– *ideile asupra agenţilor supranaturali,* produşi de convulsii, epilepsie, delir, nebunie etc., la care se adaugă o serie de analize întreprinse de Spencer consacrate ideilor de: inspiraţie, divinitate, exorcism, vrăjitorie, locuri sfinte, temple, altare, sacrificiu, cultul strămoşilor, idolilor, animalelor şi plantelor, naturii, divinităţii ş.a.

Capitolul consacrat analizei ideilor este completat cu unul distinct al *lucrurilor*, ca fundament comun cu celelalte, al determinării domeniului specific al sociologiei.

5. **Domeniul şi obiectul sociologiei ca ştiinţă**

Expunerea datelor anterioare era necesară, în viziunea lui Spencer, pentru a putea demonstra ce este sociologia, deoarece fără adunarea, generalizarea şi formularea rezultatelor lor ar fi fost imposibilă explicarea originii şi dezvoltării factorilor principali ai apariţiei şi evoluţiei sociale, între care se situează ideile şi sentimentele umane.

În acest sens, după ce am văzut că fenomenele evoluţiei sociale sunt determinate parţial de acţiunile mediului extern la care agregatul social este expus şi, parţial, de natura unităţilor individuale şi grupale din care este format, după ce am observat că aceste două serii de factori se modifică progresiv, pe măsură ce societatea evoluează, se poate trece la formularea unor concluzii cu caracter generalizator.

La începuturile sale, evoluţia socială depinde integral de un concurs de circumstanţe favorabile. Pe măsură ce societatea evoluează, ea devine din ce în ce mai independentă de circumstanţe (fără ca importanţa acestora să dispară total), ceea ce face posibilă formularea unor principii ale evoluţiei, comune tuturor societăţilor.

În acest sens, analiza factorilor interni ai societăţilor primitive (omul în cele trei ipostaze ale sale – fizic, emoţional şi intelectual) a condus la concluzia că unitatea socială primitivă nu putea să aibă decât numai anumite trăsături generale, pe lângă cele specifice, implicate de ideile şi sentimentele ce le însoţesc. Aceasta a determinat necesitatea cercetării genezei credinţelor privind natura proprie a omului şi a lucrurilor înconjurătoare şi, pe această bază, formularea unei concluzii generale: conduita omului primitiv se determină prin sentimentele cu care acesta priveşte pe ceilalţi oameni care îl înconjoară şi pe cei ce nu mai sunt. Din această situaţie derivă două grupe extrem de importante de factori sociali:

– *factorii produşi de frica de cei vii,* aceasta reprezentând punctul de plecare al guvernării politice;

– *factorii generați de frica de cei morți,* care este punctul de plecare al guvernării religioase (cu rolul cultului strămoşilor în reglementarea vieții popoarelor, cum a fost cel din valea Nilului, sau la peruvienii antici, la chinezi ş.a.).

Pe această bază a apărut necesitatea explicării originii şi dezvoltării caracterelor unităților sociale, datorită cărora coordonarea acțiunilor lor devine necesară şi posibilă, coordonare care se constituie în obiect şi domeniu de investigație al sociologiei.

Ca disciplină ştiințifică, sociologia porneşte de la unitățile sociale, supuse acțiunii unor condiții (fizice, emoționale, intelectuale) date şi are ca misiune explicarea tuturor fenomenelor şi proceselor sociale care rezultă din acțiunile combinate ale unităților componente ale societății.

În acest cadru, ea este chemată să studieze în mod sistematic două categorii de realități fundamentale: aparatele şi funcțiile de coordonare şi aparatele şi funcțiile coordonate.

6. **Aparatele şi funcțiile de coordonare**

Cele mai simple dintre aceste acțiuni sunt cele care *produc* generațiile succesive de unități, le *cresc* şi le *fac capabile* de cooperare. Acest tip de acțiuni se regăsesc la nivelul primei unități sociale, care *este familia.*

În cazul familiei, sociologia este chemată să studieze:

– modul în care educația copiilor este influențată de condițiile de viață generate de caracterul şi tipul de familie considerat, inclusiv a familiilor dezorganizate sau a celor marcate de poliandrie, poligamie sau monogamie, de căsătoriile endogame şi exogame, de climatul vieții familiale, normal sau marcat de promiscuitate;

– influența acestor elemente asupra vieții domestice a adulților;

– relațiile dintre părinți şi copii;

– modalitățile în care diferitele forme de relații sexuale modifică viața de familie, viața publică, asupra cărora acționează şi ale căror influențe le resimt;

– impactul tuturor componentelor familiei ca unitate socială asupra evoluției volumului şi calității populației şi a speciei umane în ansamblul său.

O a doua categorie de unități sociale o reprezintă *organizațiile politice* care au misiunea de regla nemijlocit relațiile dintre membrii societății, respectiv, de a favoriza combinarea acțiunilor individuale în

vederea asigurării apărării „tribului” sau naţiunii şi de a impune limite actelor de interes reciproc dintre oameni, ca şi celor ce nu interesează decât pe fiecare individ în parte. În acest domeniu sociologia trebuie să cerceteze, între altele:

– acţiunile de coordonare şi de control ce se realizează pe un teritoriu în care trăieşte o anumită populaţie, având un volum determinat şi o distribuţie specifică, combinate cu mijloace de comunicare de care dispune populaţia respectivă;

– diferenţele de formă ale statului în diferitele tipuri de societăţi: statul nomad, statul sedentar, militar sau industrial;

– relaţiile dintre organizaţiile politice neproductive cu cele care produc şi fac posibilă viaţa socială;

– relaţiile dintre instituţiile pe care se sprijină guvernul civil şi celelalte instituţii guvernamentale, care se dezvoltă concomitent cu cele ecleziastice şi de „etichetă” ;

– modificările pe care „frânele” politice persistente le provoacă întotdeauna în natura şi caracterul unităţilor sociale, ca şi acelea pe care reacţiile naturii modificate a unităţilor sociale le operează asupra organizaţiei politice.

A treia categorie fundamentală de unităţi sociale o constituie *unităţile şi instituţiile religioase* (ecleziastice). Investigarea sociologică a acestui tip de organizaţii sociale implică:

– studiul unităţilor şi funcţiilor ecleziastice unite cu cele politice sau care nu sunt decât foarte puţin distincte de acestea, în vederea identificării modalităţilor în care ele se separă, dezvoltându-se, de cele politice;

– analiza rolului descrescând al forţelor ecleziastice în acţiunile politice şi, reciproc, al celor politice în acţiunile ecleziastice;

– diferenţierea şi integrarea organizării interne a sacerdoţiului, în procesul evoluţiei sociale, în raport cu celelalte organizaţii sociale existente (politice, economice, culturale etc.) şi cu schimbările structurii altor organizaţii;

– îndepărtarea progresivă a sistemelor de legi civile de cele ecleziastice şi a separării regulilor şi normelor religioase, ce devin un cod ecleziastic, de cele ce devin un cod de norme şi precepte etice;

– cercetarea raporturilor dintre natura psihologică şi mentală a cetăţenilor şi forţa ecleziastică concretizată în structura, funcţiile, legile, credinţa şi morala sa, acţiunile şi reacţiunile reciproce dintre acestea.

Seria instituțiilor coordonatoare include şi *sistemul „frânelor" simultan dezvoltate,* care îndeplinesc funcțiile ce reglementează acțiunile de mai mică importanță ale oamenilor din viața cotidiană, cum ar fi:

– regulile relațiilor interumane, cele ale raporturilor dintre grupele sociale mai mici sau mai mari (inclusiv dintre diferitele categorii şi clase sociale);

– raporturile dintre învinşi şi învingători, dintre superiori şi inferiori, care se exprimă în multiple simboluri, în modalități specifice de exprimare a omagiilor, de adresare, de transmitere a saluturilor etc.

În toate cazurile, sociologia studiază geneza şi evoluția lor, precum şi acele elemente care fac din ele instrumente reglatoare suplimentare ale relațiilor dintre oameni.

Corelativ, sistemul instituțiilor sociale reglatoare dispune şi de ceea ce H. Spencer a denumit *aparate care păstrează regulile etichetei*, respectiv, modalitățile în care se acumulează, se multiplică şi devin din ce în ce mai definite codurile statutelor care rezultă din etichetă şi se adaugă codurilor civil şi religios. În acest domeniu, sociologia trebuie să studieze relațiile dintre noile coduri cu celelalte aranjamente reglatoare coexistente, cu care sunt concordante sub raportul forței de coerciție, ca şi influențele acestor „aparate" asupra oamenilor şi, reciproc, a oamenilor asupra lor.

7. **Aparatele şi funcțiile coordonate**

Pe lângă instituțiile şi instrumentele coordonatoare, în mod firesc, în orice sistem social trebuie să existe domenii şi sfere ale vieții sociale care constituie „obiecte" ale coordonării. Între principalele domenii de acest tip, H.Spencer a enunțat:

– *geneza şi evoluția clasei industriale,* începând din momentele primare ale uniunii sale inițiale cu clasa guvernamentală şi etapele pe care le parcurge, până la cea a separării sale definitive de clasa guvernantă;

– *procesele genezei şi dezvoltării sistemelor şi instrumentelor reglatoare specifice activității industriale*, apărute în interesul producției, cum sunt: sistemele conducerii unităților industriale (cu formele şi tipurile de conducere), formele instituționalizate de cooperare şi de asociere a muncitorilor de aceeaşi profesiune şi clasă;

– *relațiile dintre* aceste *forme de guvernare industrială şi cele ale guvernării politice* şi *eleziastice coexistente*;

– *raporturile dintre formele, instrumentele şi modalitățile guvernării şi cetățeni*;

– *evoluția proceselor de diferențiere şi integrare din industrie*: separarea producției de distribuție, dezvoltarea diviziunii muncii în cadrul fiecăruia din aceste sectoare etc.;

– **progresul „artelor industriale”** şi impactul acestuia asupra multiplicării şi adâncirii interdependențelor dintre diferitele ramuri industriale ş.a.

Esențiale domenii de coordonare sunt cele ce contribuie la evoluția socială, între care:

– *dezvoltarea limbajului,* exprimată în progresul propriu-zis al limbii şi limbajului, de la starea de incoerență, indefinire şi omogenitate, la stări din ce în ce mai coerente, mai definite şi mai eterogene; creşterea complexității limbajului, concomitent cu cea a societății; fixarea limbii şi a limbajului; dezvoltările corelative ale limbajului cu cele ale ideilor; acțiunea reciprocă a ideilor şi a limbii în procesele de multiplicare, creştere a varietății şi preciziei, atât a ideilor, cât şi a limbii etc.;

– *ştiința şi dezvoltarea cunoaşterii ştiințifice* reprezintă o altă sferă socială ce se cere a fi coordonată, în sensul reglării relațiilor dintre fiecare fază de evoluție a ştiinței şi fazele concomitente ale vieții sociale, precum şi a fazelor „creşterii corpului” ştiinței, de la un număr mic de adevăruri simple, la marele număr de ştiințe specializate, exacte şi coerente;

– *modificările cultural-spirituale, morale şi estetice* reclamă, de asemenea, eforturi de dezvoltare coordonată, având în vedere efectele stărilor sociale asupra acestora şi invers, a vieții culturale asupra celei sociale. În acest domeniu H.Spencer enunță ca teme de investigație sociologică, între altele:

– studiul corelativ al *relațiilor cauzale reciproce dintre fenomenele şi procesele sociale şi cele morale, etice şi ideatice, în general;*

– *modificările combinate ale codurilor morale şi ale sentimentelor morale* şi exprimarea lor sub formă de idei;

– *efectele eticii* asupra societății;

– *evoluția din interior a fenomenelor estetice* şi în relație cu fenomenele sociale care le însoțesc;

– *studiul domeniilor specializate ale artei*, în raporturile lor cu epocile politice şi ecleziastice, cu fazele evoluției sentimentelor morale şi cu gradul progresului intelectual.

Un domeniu complex al cercetării sociologice este şi cel al *dependenței reciproce dintre instituțiile care coordonează, cele coordonate, funcțiile şi produsele lor,* considerate în totalitatea lor. Aria tematică a domeniului este şi ea vastă şi variată, cuprinzând:

– analiza *influenței reciproce dintre toate organizațiile sociale* – domestice, politice, ecleziastice, industriale, ceremoniale – şi stările limbajului, cunoaşterii, moralei şi artei;

– *consensul sau lipsa de consens existente* dintre aceste numeroase grupe de fenomene, procese şi organizații sociale.

Concluzia pe care o formulează H. Spencer după această lungă expunere a concepției sale este următoarea: „În fine, cel mai frumos rezultat ce poate fi aşteptat în sociologie este de a cuprinde vastul agregat eterogen al geniului uman, astfel încât să se vadă cum se situează fiecare grupă, în fiecare perioadă determinată, în parte, prin propriile antecedente şi, în parte, prin acțiunile trecute şi prezente, pe care alte grupe le exercită asupra ei" [1].

Dar, pentru a putea fi explicate realitățile şi fenomenele sociale atât de complexe şi de vaste, ele trebuie studiate în vederea cunoaşterii relațiilor lor actuale de coexistență şi de secvență, în care se găsesc şi pe care le susțin unele față de altele. Acest obiectiv se poate realiza, în principal, „comparând societățile de gen diferit şi societățile aflate în perioade diferite pentru a „constata care sunt caracterele de grandoare, de structură şi de funcție care se găsesc asociate în mod obişnuit. În alți termeni, înainte de a recurge la deducție pentru a interpreta adevărurile generale, acestea trebuiesc stabilite prin inducție" [2].

Între principalele concluzii la care ajunge Spencer după analiza societății în structura şi funcționarea sa generală pot fi enunțate următoarele:

– în devenirea socială de ansamblu există două tipuri principale de societăți: societățile războinice şi societățile industriale;

– aceste tipuri de societăți reprezintă forme extreme de organizare socială, care, pe parcursul evoluției sociale, se transformă una în alta;

– trecerea de la societatea războinică la societatea industrială este dezirabilă, dacă avem în vedere că aceasta implică „încetarea războiului" (caracteristic societății războinice) şi dacă se înțelege faptul că progresul social nu poate fi realizat fără dispariția pericolului războaielor dintre națiuni;

– societatea industrială se va caracteriza, în consecință, printr-o semnificativă restrângere a activităților „corporate", prin extinderea la maximum posibil a libertății individuale şi a întreprinderilor private;

– aceasta nu înseamnă că în viața socială nu va mai exista control, guvernare, comunicare socială şi interacțiune psihică, în general;

---

[1] H. Spencer, *The Principles of Sociology,* vol. I. Part. II. New York and London passim, p. 447-462.

[2] *Idem.*

– de asemenea, în societatea industrială vor exista şi vor acționa şi „instituții domestice”, în domenii şi sfere ale vieții sociale, cum sunt: problemele populației umane, relațiile dintre sexe, dintre părinți, copii şi descendenți, în general, care, în anumite privințe, nu sunt numai convergente ci şi divergente sau chiar opuse;

– toate aceste instituții care reglează şi viața comună şi cea individuală au menirea de a asigura realizarea idealului uman general – perpetuarea speciei – fără de care nici un alt ideal nu ar mai avea nici un sens;

– or, perpetuarea speciei nu se poate asigura decât prin realizarea armoniei dintre generațiile succesive, proces în care fiecare generație – matură, tânără sau în vârstă – se sprijină reciproc şi cooperează autentic în soluționarea problemelor comune şi specifice cu care se confruntă fiecare dintre ele.

*

Principiile organicismului sociologic au fost adoptate şi dezvoltate de o serie de adepți şi succesori ai lui H. Spencer, amintiți la începutul capitolului. Unii dintre aceştia au manifestat o dispoziție evidentă de a accentua unele aspecte ale analogiilor dintre organism şi societate, inferând generalizări teoretice ce s-au înscris pe linia minimalizării diferențelor dintre societățile umane şi organismele vii, neglijând necesitatea de a aprofunda diferențele calitative dintre acestea. Concepțiile lor variază în funcție de măsura şi modul în care au conceput şi argumentat analogiile dintre organismul social şi organismele vii, de metodele de descriere a relațiilor dintre acestea, precum şi de cele explicative şi predictive.

În esență, ei s-au diferențiat în funcție de modul în care au conceput societatea şi grupele constitutive ale acesteia. Astfel, unii au considerat societatea ca un tip specific de organism, în sensul biologic al termenului. Alții au susținut că societatea, ca organism, este asemănătoare, în caracteristicile sale esențiale, constituției şi funcțiilor unui organism biologic. Ceea ce ar avea drept consecință faptul că ştiința societății (sociologia) nu poate fi decât o ştiință care se întemeiază, înainte de toate, pe biologie.

În această privință este de menționat că H. Spencer afirma că „societatea este un organism”, arătând similaritățile dintre acestea, însă, el preciza că între aceste două tipuri de organisme există şi diferențieri: dacă orice organism biologic este simetric, organismele sociale sunt asimetrice; un organism viu este o realitate concretă, în timp ce societatea este un organism discret; dacă în orice organism concret „conştiința” este concentrată în sistemul nervos, în societate conştiința este difuzată în întregul „agregat”, ea nedispunând de un „sensorium” social specific. Şi, în lumina acestei concepții, a analizat în detaliu caracteristicile, funcțiile, sistemele şi procesele sociale.

Spre deosebire de el, Paul Lilienfield, definea societatea astfel: „Societatea omenească, ca şi organismele naturale este o entitate reală. Ea nu este însă altceva decât continuarea naturii, o manifestare superioară a aceloraşi forţe care stau la baza tuturor fenomenelor naturale” [1].

Reprezentând un sistem de relaţii reciproce şi de acţiuni între fiinţele umane, societatea are aceleaşi funcţiuni ca şi organismele biologice: de multiplicare, creştere, diferenţiere, îmbolnăvire, moarte, regenerare, integrarea părţilor, coeziune, spiritualitate, perfectibilitate structurală etc. În consecinţă, prin caracteristicile lor organismele biologice şi cele sociale sunt similare şi, împreună, se deosebesc de corpurile anorganice. Există, totuşi, o diferenţă între organismele biologice şi cele sociale, ultimele fiind mai puţin integrate decât primele. Aceasta nu înseamnează însă decât că organismul social este categoria superioară din seria organismelor vegetale, animale şi sociale.

Concluzia generală a lui P. Lilienfield este aceea că „nimic nu există în societate, dacă nu a existat anterior în natură”. Iar sociologia ca ştiinţă a societăţii nu poate dobândi caracterul unei ştiinţe autentice, decât dacă se întemeiază pe biologie şi dacă aplică în cercetarea şi interpretarea fenomenelor şi proceselor sociale, toate legile biologice.

A. Schaefle, deşi rămâne un bioorganicist în concepţia sa de bază, este mai moderat, accentuând asupra diferenţelor dintre organismele sociale şi cele biologice. Concentrându-se asupra cercetării „morfologiei sociale”, el porneşte de la analiza „ţesuturilor sociale”, pe care le consideră omoloage celor biologice şi le clasifică în cinci categorii: armata, poliţia, îmbrăcămintea, acoperişurile, siguranţa şi fortăreţele, considerându-le a constitui „ţesutul social protector”, care corespunde ţesutului epidermic al animalelor. În aceeaşi manieră el susţine că celelalte organizaţii şi instituţii sociale, cum ar fi cele ştiinţifice, tehnice, educaţionale etc., reprezintă „ţesuturile sociale musculare” sau ale „sistemului nervos”, fiind organisme sociale ce se întemeiază pe „ţesutul social” general.

Deşi organicismul biologic a început să fie analizat critic în epocă, inclusiv în cadrul congreselor internaţionale de sociologie, un alt adept al acestuia, J. Novicow, răspunde obiecţiilor formulate, insistând asupra tezelor bioorganicismului printr-o serie de idei şi concepte, între care:

– legile biologiei se aplică întregului regn viu, începând cu celulele, agregatele de celule, şi continuând cu plantele şi animalele, precum şi „agregatelor de fiinţe individuale, numite societate” ;

[1] Paul von Lilienfield, *Societatea umană ca organism real,* vol. I, p. 34, f. 58-68, Mitan, 1873.

– din moment ce societatea este formată din ființe vii, ea poate fi considerată o „creație vie" ;

– într-un organism, ca şi într-o societate, lupta are loc nu numai între „corpuri eterogene", ci şi între diferitele părți componente ale acestora;

– diferența dintre concretitatea unui organism şi cea a societății este relativă, datorită concepției noastre, foarte subiectivă, asupra spațiului: în raport cu o „creatură" de milioane de ori mai mică decât omul, corpul acestuia apare ca un întreg „continent", deci, o realitate „discretă" ; în timp ce o realitate de milioane de ori mai mare decât omul, poate apărea ca un corp concret;

– dincolo de acest aspect, ceea ce este important pentru orice organism, nu sunt caracterul „discret" sau „concretitatea" spațială, ci interacțiunea şi interdependența dintre părțile sale componente, indiferent de apropierea sau îndepărtarea lui spațială de alte organisme.

Pornind de la aceste premise, el îşi dezvoltă propria sa teorie cu privire la voința şi conştiința colectivă, susținând că acestea există în afara voințelor şi conştiințelor individuale, concretizate în elitele societății, respectiv, în „aristocrația intelectuală" a acesteia, ai cărei membri reprezintă „celule reale, senzoriale ale societății" şi, deci, „veritabilul motor" al acțiunilor sociale.

În calitatea lor de „producători" de idei şi de sentimente, membrii elitei sociale transmit „executanților" (inclusiv guvernanților) stimuli pentru activitatea lor, determinând apariția persuasiunii, care este sursa oricărei acțiuni individuale şi sociale.

Un alt adept al bioorganicismului, René Worms, situându-se inițial pe poziții organiciste extreme, afirmă că, într-adevăr trebuie să recunoaştem că, pe lângă o serie de asemănări între societate şi organismele vii, există şi unele diferențe semnificative între acestea. Cu toate acestea, trebuie să acceptăm că diferențierile existente „nu sunt atât de importante încât să le separăm de asemănări".

Dacă ne rezumăm să analizăm chiar şi numai aceste concepții vom constata că în cadrul organicismului sociologic se înscriu o serie de teorii care variază de la poziții biologiste extreme, la poziții biologiste moderate, unele ajungând să se situeze chiar pe poziții biopsihologiste.

*

O *evaluare de ansamblu a valorii şi limitelor bioorganicismului* ar putea reliefa, pe de o parte, o serie de achiziții teoretice şi metodologice

valide, confirmate pe parcurs, dar, pe de altă parte, şi un ansamblu de teze, concepte şi generalizări neîntemeiate.

În prima categorie de teze organiciste se înscriu cele referitoare la necesitatea ca, în analiza, interpretarea şi explicarea proceselor şi fenomenelor sociale, să fie luate în considerare şi componentele biologice ale oamenilor; cea referitoare la recunoaşterea faptului că societăţile omeneşti nu sunt în totalitatea lor exclusiv creaţii artificiale şi că ele reprezintă un tip de „unitate vie” diferită de suma indivizilor izolaţi care o compun, precum şi cea care susţine că sociologia ca ştiinţă trebuie să se întemeieze şi pe datele biologiei.

Ceea ce nu poate fi susţinut pe baza unor analogii superficiale şi explicaţii simpliste este faptul că, deşi omul are şi o componentă biologică în situaţia sa de fiinţă biosociopsihologică, societatea umană în ansamblul său nu este un organism biologic, ca oricare altul, în structura, organismele şi funcţiile sale. Întrucât, extinderea aplicabilităţii unor formule, norme, regularităţi sau legi (inclusiv a legilor biologice) la mai multe categorii de obiecte, fenomene sau procese nu anulează identitatea naturii respectivelor obiecte sau fenomene. Din constatarea că societatea umană este compusă şi din substanţă vie, nu este posibil a demonstra că ea este doar un organism biologic, căci pe baza unui asemenea tip de generalizare am putea ajunge la concluzia absurdă: dat fiind faptul că toate categoriile realităţilor existenţiale sunt constituite, în ultimă instanţă, din atomi, electroni etc., atunci planta, animalul şi omul sunt realităţi identice. Concluzie pe care nimeni nici măcar nu o formulează, şi, în mod firesc, nu îşi propune să o susţină.

Acest tip de inferenţe logice, bazate pe analogii superficiale, îşi reliefează invaliditatea şi mai pregnant în cazul biologismului sociologic, când sunt aplicate la diferitele forme concrete, practice ale vieţii sociale, cum sunt cele privind determinarea biologică a monarhiilor, absolutismului, liberalismului, socialismului, centralizării sau descentralizării administrative etc., care de fapt reprezintă nu o explicaţie ştiinţifică a lor, ci justificarea unor aspiraţii, motivaţii etc., cu caracter ideologic al unor programe şi acţiuni politice sau de altă natură.

Limitele ştiinţifice ale organicismului sociologic devin pregnante dacă se ia în considerare şi faptul că, în realitate, societatea este în esenţa sa convieţuire umană, viaţă socială, o realitate calitativ distinctă de cea naturală, ceea ce reclamă ca, în studiul ştiinţific al societăţii, chiar aspectele şi componentele biologiei umane să fie introduse în mod specific. Deoarece, deşi societatea este un produs al vieţii şi anume un produs foarte avansat al evoluţiei, care îşi are sursele primare în fazele inferioare ale evoluţiei anorganice şi organice, ea constituie o realitate nouă, având

caracteristici şi trăsături proprii, originale şi complexe, între care şi viaţă spirituală nu numai materială, care nu pot fi excluse din eforturile de cunoaştere şi explicare ştiinţifică a societăţii şi a vieţii sociale a oamenilor, întrucât, logica ştiinţelor, oricare ar fi acestea, nu poate să fie alta decât logica existenţei şi realităţilor obiective.

O concluzie generală care se poate formula cu privire la caracterul şi validitatea teoriilor organiciste despre societate este aceea că, la o analiză riguros ştiinţifică, ele nu apar nici ca „teorii ştiinţifice, nici neştiinţifice, nici ca teorii ce se situează în afara normelor demersului ştiinţific” [1].

Aceasta, datorită faptului că ele nu au reuşit să contribuie decât cel mult la „socializarea” biologiei, după cum afirma Gabriel Tarde, fără să se fi dovedit capabile să creeze o „ontologie sociologică”, să descopere noi corelaţii, uniformităţi sau să formuleze explicaţii valide a raporturilor reale dintre elementele componente ale societăţii considerate, în ansamblul său, ca un „întreg” sau ca sistem.

Unele reverberaţii ale evoluţionismului sociologic pot fi identificate în dezbaterile ulterioare din sociologie, consacrate relaţiilor dintre diferenţierea şi integrarea biologică şi socială, structurii morfologice, diviziunii funcţionale sociale, caracterului evolutiv al progresului social, conceput ca o continuă creştere a diferenţierii sociale, inclusiv în concepţia sociologică marxistă asupra dezvoltării sociale, ca „un proces istoric natural”, dar şi în cele structuraliste, funcţionaliste sau structural-funcţionaliste contemporane.

---

[1] Pitirim Sorokin, *Contemporary Sociological Theories,* Publishers Harper & Brothers, New York and London, 1928, p. 210.

CAPITOLUL V

PSIHOLOGISMUL SOCIOLOGIC – SOCIOLOGIA PSIHOLOGISTĂ

Relaţiile dintre fenomenele şi procesele psihice ale omului şi cele sociale au fost observate şi luate în considerare din cele mai vechi timpuri. Ele pot fi găsite încă în „animismul” primitiv, care considera că toate acţiunile umane, inclusiv schimbările ce au loc în natură, sunt determinate de diferiţi factori spirituali sau psihomagici. Ceea ce însemna că întreaga dinamică a lumii naturale şi sociale este produsă de/şi subordonată acestei categorii de factori.

Această abordare, prezentă în vechile concepţii hinduse, budiste, chineze a fost generată şi accentuată de gândirea medievală şi concretizată în numeroase concepţii şi teorii filosofice şi psihologice şi în practicile educaţionale monastice şi în ordinele ascetice medievale, având ca obiectiv orientarea dezirabilă – potrivit principiilor etice ale vremii – a comportamentului individual al membrilor lor.

Ea s-a perpetuat apoi, în secolele XVII, XVIII şi XIX, prin intermediul diferiţilor reprezentanţi ai gândirii filosofice şi sociale, ajungând să se coaguleze în variate ramuri ale sociologiei şi psihologiei, care interpretează fenomenele sociale şi acţiunile umane din perspectiva principiilor lor dominante. Momente de referinţă în această evoluţie sunt concepţiile filosofului englez John Stuart Mill (1803–1873) care, în „Logica” sa (1843) – Cartea VI-a, susţine că toate realităţile, fenomenele şi procesele sociale sunt produse ale „naturii umane”, deci ale vieţii spirituale, individuale. Urmate de cele ale francezului Gabriel Tarde (1843–1904) care consideră că viaţa socială este, în esenţa, sa un „interpsihism”, rezultat din fenomenul general al imitaţiei, ca lege universală a repetiţiei şi generalizării în viaţa socială a invenţiilor şi inovaţiilor care sunt fenomene strict individuale şi asociale.

Ulterior, s-a conturat psihanaliza, care prin Sigmund Freud reduce întregul orizont social la psihismul individual şi, în primul rând, la psihismul inconştient concretizat, fie în refularea libido-ului (care înseamnă căutarea plăcerii, mai ales sexuale), fie în diversele nevroze obsesionale.

O formă semnificativă a sociologiei psihologice a reprezentat-o şi cea a şcolii germane a „psihologiei maselor”, a „spiritului naţional” sau a

„psihologiei popoarelor”, ale cărei primi reprezentanți au fost Maurice Lazarus şi Heymann Steinthal (1823–1899) care susțineau că „poporul” sau „națiunea” sunt realități colective, de natură psihică, al căror psihism individual este un produs al celui colectiv.

În general, în istoria sociologiei s-a înregistrat un mare număr de variante ale psihologismului sociologic, în funcție de factorii psihici prin intermediul cărora reprezentanții lor au încearcat să explice societatea şi viața socială a oamenilor. În funcție de modalitățile de abordare şi de principiile lor dominante, aceste variante pot fi grupate în trei tipuri fundamentale de interpretări: instinctiviste, behavioriste şi introspectiviste. Alții clasifică multiplele variante ale psihologismului sociologic în teorii bazate pe psihologia individuală şi pe psihologia colectivă, la care se poate adăuga şi întreaga serie de teorii sociologice, de factură psihologică, cum sunt cele ale opiniei publice, moralei, religiei, juridice sau ale altor factori psihosociali şi culturali. Iar, mai recent, şcolile psihologice experimentale şi cantitativiste, care au impact asupra studiului sociologic al vieții sociale a oamenilor.

Psihologismul s-a dezvoltat în toate țările, dar a cunoscut şi cunoaşte şi în prezent o largă răspândire, îndeosebi în S.U.A..

Dintre cei mai semnificativi sociologi, reprezentanți ai psihologismului amintim: Lester Ward (1841–1913), Gustave le Bon (1841–1931), Gustav Ratzenhofer (1842–1904), Gabriel Tarde (1843–1903), A. Small (1854–1926), Fr. H. Giddings (1855–1931), Sigmund Freud (1856–1939), John Dewey (1859–1952), J.M. Baldwin (1861–1934), Ed. A. Ross (1866 – ?), Benjamin Kidd (1858–1916), F. Tönnies (1855–1936), E. Waxweiler (1867–1916), Sighele, H. Stoltenberg, K. Brinkmann, Alois Fischer, Daniel Essestier, Alfred Espinas ş.a.

1. **Variante sensualiste şi instinctiviste ale psihologismului sociologic**

Între teoriile sociologice bazate pe psihologia individuală, caracteristică este aceea care are ca precursor pe Alfred Espinas şi este amplu tratată de sociologul belgian E. Waxweiler, primul organizator al Institutului de sociologie (Solvay) din Bruxelles. (Vezi, *La vie dans les phenomenes sociales* (1906), *Psychologie individuale, psychologie sociale et sociologie* (1910), ş.a. Pentru Waxweiler factorul fundamental al vieții sociale îl constituie senzația. În lucrarea sa *Schiță a unei sociologii* (1906) el susține ca teze de bază următoarele:

– viața este esențial caracterizată printr-un sistem de reacții continue; ființa vie este ea însăşi „o reacție”.

– reacțiile vitale sunt organizate tocmai în vederea perpetuării vieții şi a prelungirii ei, în condiții cât mai prielnice. Ca atare, o ştiință „pozitivă" despre societate nu poate fi elaborată decât pornind de la aceste principii, întrucât viața socială este şi ea tot un fenomen al „vieții generale".

În acest sens, el considera că societatea omenească este rezultatul unei particularități a omului, şi anume „afinitatea socială", care este, de fapt, o „stare de sensibilitate fizică a individului viu, care-l face susceptibil de a acționa la excitațiunile altor indivizi de aceeaşi specie, fără deosebire de sex". Această însuşire a apărut la animalele dotate cu inteligență, fiind esențial legată de evoluția sistemului nervos. În cazul omului, evoluția sistemului nervos a generat o serie de aptitudini caracteristice, specifice, dintre care, cea mai importantă este aceea pe baza căreia omul este în măsură să își modifice condițiile de existență şi să dobândească, în acest proces, noi tipuri de adaptare.

Pe măsură ce sensibilitatea umană evoluează, ea tinde din ce în ce mai mult, instinctiv, spre a trăi senzații noi. Această particularitate este potențată o dată cu apariția limbajului. În acest fel, modificându-şi continuu condițiile de viață, dezvoltându-şi sensibilitatea fizică şi, deci, afinitatea socială, fiecare individ devine din ce în ce mai dependent de ceilalți membri ai societății, în aşa fel încât viața individuală nu mai poate fi concepută în afara vieții colective, adică sociale.

Potrivit concepției lui, sensibilitatea fizică umană se află în continuă evoluție, îndreptându-se spre o stare în care afinitatea socială devine o necesitate inexorabilă, absolută, a membrilor societății de a se afla în contact unii cu ceilalți, necesitate ce se resimte mult mai puțin la indivizii altor specii.

În acest fel, ştiința socială apare la el ca un fel de fiziologie a fenomenelor reacționale datorate contactelor mutuale ale indivizilor.

Efortul de a explica pe această cale originea vieții sociale este departe de calea ştiințifică a acesteia, deoarece se poate vedea că el încearcă o analiză psiho-fiziologică confuză, care nu ține seama de nici una din condițiile de bază ale existenței şi vieții sociale, rezumându-se doar la unul din procesele psihice individuale, el însuşi având nevoie de a fi explicat.

2. **Psihanaliza. Sigmund Freud**

În cadrul şcolii sociologice psihologiste, o dezvoltare, nu neglijabilă, au înregistrat de-a lungul vremii teoriile sociologice care şi-au propus să analizeze locul şi rolul instinctelor în viața socială şi să explice prin instincte şi instinctivitate societatea.

În acest context, numeroşi autori au urmărit să studieze funcțiile sociale ale instinctelor aşa zis sociale, apoi ale instinctului sexual şi ale diferențelor dintre sexe. Alții au analizat funcțiile instinctului de competiție sau de luptă, ale instinctului patern sau matern sau ale aşa-ziselor instincte de „muncă”,de „libertate”, de „economie” etc.

O poziție aparte, cu implicații şi consecințe multiple, până în zilele noastre, a avut, în seria acestor concepții, cea a lui Sigmund Freud (1856–1939), cunoscutul medic psihiatru austriac, înteme-ietorul psihanalizei.

Considerând instinctele în general şi instinctul sexual („libido”), ca factori hotărâtori ai vieții psihice şi sociale, în lucrările sale *Psihologia de grup şi analiza ego-ului* şi *Totem şi tabu*), Freud şi adepții săi susțin în esență că:

a) apariția vieții sociale şi a societății sunt nemijlocit legate de libido şi eros;

b) indivizii umani sunt menținuți în relații reciproce şi în grupe sociale, tot datorită libido-ului;

c) marile societăți omeneşti îşi datoresc existența diferențelor specifice ale impulsului sexual de la bărbat la bărbat (femeia este exclusă);

d) în toate relațiile membrilor societății, a unora cu alții, a subordonaților în raport cu şefii lor, un rol fundamental îl are, acelaşi libido;

e) toate fenomenele de masă şi procesele sociale, cum ar fi cele de sugestie şi de imitație nu sunt altceva decât manifestări tot ale libido-ului.

Textual, Freud susținea: „relațiile de dragoste constituie esența gândirii grupului…. legăturile libido sunt ceea ce caracterizează grupul; sugestia nu este decât masca libido-ului; instinctul de „turmă” (masă) este un alt nume al libido-ului”.

Cu alte cuvinte, în această concepție, teza fundamentală se reduce, în ultimă instanță, la susținerea ideii că toate manifestările omeneşti, normale sau patologice, fizice sau mentale sunt un fel de descărcare sau revărsare involuntară, disimulată, a pornirilor instinctive naturale (şi, în primul rând a instinctului sexual), care, datorită exigențelor sociale sau educației sunt refulate, fără însă ca prin aceasta ele să se stingă. Ele continuă să existe şi să mocnească, să ardă înnăbuşit.

Pentru a se putea descărca, instinctele refulate se maschează în lumea subiectivă prin diferite corespondențe simbolice, grupuri din ce în ce mai bogate de legături asociative tot mai puțin logice, cu substrat instinctual tot mai greu de recunoscut.

În acest fel, apar aşa-numitele „complexe”, care nu sunt decât un fel de combinații sau ansambluri de imagini şi reacții motrice, gesturi şi/sau atitudini care, treptat, se împletesc organic cu viața individului.

Prin intermediul acestor complexe, obiectele reale ale impulsurilor şi instinctelor înnăbuşite sunt substituite cu altele, cu care au anume relaţii asociative şi astfel instinctele încearcă să fie satisfăcute în mod camuflat. Ele acţionează, deci, ca un fel de mecanism subiectiv (care nu are semnificaţie decât pentru individ), improvizat, pentru satisfacerea imaginară a instinctelor.

Înăbuşirea din ce în ce mai puternică prin asemenea complexe este cauza disfuncţionalităţilor mentale şi a bolilor psihice.

În cazuri simple, un îndrăgostit, în lipsa persoanei iubite, adoră o buclă din părul ei, sau un obiect care i-a aparţinut. În situaţii mai complicate, deviante, un asemenea posedat reacţionează altfel (taie rochiile, părul fetelor de pe stradă etc.).

Aşadar, cauza principală a refulării instinctelor este considerată de freudişti a fi exigenţele sociale, credinţele religioase, comandamentele şi preceptele morale, prejudecăţile tradiţionale etc. La popoarele primitive, această interdicţie a satisfacerii anumitor dorinţe sau acţiuni spre care oamenii sunt înclinaţi prin instinct, se exprimă în forme religioase, magice, tabuuri, faţă de care omul are o atitudine ambivalentă, contradictorie, de tentaţie şi de frică sau respingere.

Tocmai dorinţa înfrângerii prohibiţiilor şi, în primul rând, a celor de ordin sexual, este motorul ascuns al diferitelor forme ale credinţelor religioase, a instituţiilor sociale, între care Freud enumără, în mod expres, armata şi biserica.

Cu alte cuvinte, fundamentul vieţii sociale, factorul generator şi dinamizator al societăţii şi al instituţiilor sociale îl constituie instinctivitatea, şi, în primul rând, cea sexuală, care generează atât fenomene sociale şi individuale normale, cât şi patologice.

Aceste idei ale lui Freud, au fost dezvoltate de Hans Blüher în lucrarea sa *Rolul erosului în societăţile umane,* 1921, în care se susţine că ceea ce îi atrage pe oameni, unii spre alţii, îi conduce la viaţa în comun şi determină constituirea unor noi grupuri sau corpuri sociale, nu sunt nici necesităţile economice, nici cele de apărare, ci sexualitatea, sau libido-ul, sub forma sa particulară a bărbatului către bărbat. Şi, mai departe, el precizează: „Dacă viaţa de familie, sau micile grupuri familiale sunt produsul relaţiilor libido între bărbat şi femeie, marile grupuri sociale şi societăţile în ansamblul lor sunt produsul altui tip de relaţii libido şi, anume, acela al atracţiei dintre bărbat şi bărbat, întrucât, spre deosebire de relaţiile dintre bărbat şi femeie care generează atât satisfacţie personală, cât şi solidaritate, acestea sunt mult mai compatibile cu legăturile de grup”[1].

---

[1] Apud P. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories,* Publishers Harper & Brothers, New York and London, 1928, p. 606.

În esență, la Freud și adepții săi, libido-ul echivalează cu acțiunea instinctelor raportată la tot ceea ce poate fi înglobat în denumirea de „dragoste" ; dragostea constând, fundamental, în dragostea sexuală. Ceea ce conduce la concluzia că la Freud libido-ul, dragostea și sexualitatea sunt unul și același lucru, un fel de recipient care cuprinde absolut totul, începând de la sexualitate în sens restrâns, până la dragoste paternă, prietenie, instinctul de apărare, socialitatea. În acest fel, se ajunge la teza fundamentală potrivit căreia toate procesele sociale, începând cu societatea însăși și continuând cu religia, morala, dreptul, artele și științele, toate nu sunt altceva decât manifestări diferite, multiforme ale factorului sexual. La fel cum în antichitate unii filosofi considerau că universul întreg e o manifestare a apei (Thales), a focului (Anaximene) etc.

Numeroși alți adepți ai acestei orientări în sociologie au scris lucrări în care susțin, în esență, aceleași idei:

– instinctul reproducerii este unul din cele mai puternice instincte;

– el are drept caracter psihologic gelozia sexuală și timiditatea feminină;

– diferențele organice dintre sexe explică o întreagă serie de fenomene sociale, cum ar fi diferențele dintre activitățile și profesiunile sexelor, matriarhatul, partiarhatul, familia, căsătoria, dreptul, literatura, poezia, religia etc.

Între cei ce au susținut aceste idei se situează și Ellis Havelock (*Studii de psihologie sexuală*, 6 volume); W.I. Thomas (*Sex și societate)*; E. Westermark (*Istoria mariajului uman*); Mc. Dougall (*Introducere în psihologia socială*, cap. X).

O orientare distinctă în seria interpretărilor instinctiviste este cea care consideră *instinctul gregar* drept factor generativ al:

– fenomenelor sociale de cooperare;
– creșterii orașelor și atracției emigranților spre orașe;
– conștiința etnică;
– sugestia, imitația, altruismul;
– intoleranța, frica de singurătate. *(Mc. Dougall, Trotter)*

Dacă instinctul sexual e înnăscut și dacă el este constant, cum poate acest factor să explice schimbările și evoluțiile ce s-au înregistrat, de-a lungul vremii, în fenomenele sociale pe care, le consideră freudienii, funcție a acestui instinct? De aceea, toate aceste teze nu constau, în fond, decât în afirmarea unor corelații pe care nu le-au demonstrat.

Chiar şi o analiză sumară, critică, a acestor concepţii şi teorii va reliefa un ansamblu de limite nu numai gnoseologice şi ştiinţifice, ci şi logice propriu-zise.

Referindu-ne la concepţia lui Freud asupra libido-ului, erosului sau a sexualităţii însăşi şi la locul şi rolul pe care îl acordă acestora în sistemul său teoretic, vom constata, înainte de toate, că modalităţile prin care el defineşte aceste concepte sunt, esenţialmente, tautologice, plasându-le pe toate, într-un fel sau altul, sub egida libido-ului şi iubirii.

În al doilea rând, pentru că în ansamblu concepţia lui nu se sprijină pe argumente şi date reale şi, din această cauză, nu constă decât din simple afirmaţii de tipul: „activităţile vitale ale omului şi ale societăţii nu sunt decât o funcţie şi o manifestare a factorului vieţii", căci libido-ul freudian se identifică cu conceptul de „viaţă". Libido-ul este înţeles când în sens foarte îngust, când extrem de larg, fără nici o limitare, ceea ce constituie o încălcare a principiului logic al identităţii. A explica toate fenomenele şi comportamentele printr-o formulă, echivalează cu a nu explica nimic.

Dincolo de aceasta, realităţile vieţii individuale şi ale celei sociale stau mărturie că nici omul, şi cu atât mai puţin societatea, nu se reduc numai la instinctivitate, că, dimpotrivă, ele reprezintă realităţi existenţiale extrem de complexe atât sub raport structural, cât şi funcţional, dinamic, al căror determinism real se axează pe alţi factori şi, în primul rând, pe cei legaţi de necesitatea asigurării condiţiilor materiale ale vieţii, ceea ce e cu totul altceva şi incomparabil mai esenţial decât instinctivitatea.

Observaţii similare impun şi concepţiile referitoare la instinctul gregar şi la alte instincte considerate a fi sursă şi factor determinant al vieţii sociale, precum instinctul de luptă, de frică, de libertate etc.

Pentru că, şi în aceste cazuri, ceea ce se cere explicat, înainte de orice, este în ce constau aceste instincte.

Ce sunt ele, de fapt? Căci, un instinct, ori care ar fi el, care dă naştere la atâtea manifestări atât de diverse, practic nu mai poate fi un instinct. Dacă un asemenea instinct există, atunci multe fenomene sociale îi sunt atribuite în mod gratuit. Cei ce nu tind spre oraşe, de ce n-au instinct gregar? Sau, când nu existau oraşe, populaţia nu avea un asemenea catalizator? Cum explicăm originalitatea, dacă sugestibilitatea şi imitaţia se datoresc instinctului gregar? Caracterul speculativ al unor asemenea poziţii este evident.

În încercările de explicare a societăţii prin instincte au fost considerate şi alte instincte ca bază a fenomenelor sociale, ca, de exemplu, instinctul de luptă, de frică, de curiozitate, de libertate etc.

În ansamblul său, această orientare este animistă, speculativă, pentru că instinctul însuşi este o „variabilă” intangibilă, imaterială, care e considerată cauză a unor fenomene materiale, văzute ca manifestări ale lui. Aceasta nu vrea să însemne că instinctele nu există, dar că între acestea, ca realități pur subiective, şi manifestările lor, ca realități transsubiective, obiective nu se poate demonstra, măsura şi nici dovedi existența unor legături de dependență cauzală sau de determinare.

Aceleaşi limite se regăsesc şi la reprezentanții şcolii care s-au ocupat de locul şi rolul instinctului patern şi matern în viața socială considerând că acesta este fundamentul familiei, că lui i se datorează o serie de manifestări ale părinților în raport cu copiii sau în viața socială, cum ar fi, de exemplu: capacitatea sacrificiului de sine, devotamentul față de copii, ceremoniile căsătoriei, legile formale privind familia etc. Şi în acest caz, problema care se pune este aceea a explicării manifestărilor opuse, cum ar fi: lipsa dorinței de a avea copii, lipsa de grijă sau ura unor părinți față de proprii lor copii etc.

În concluzie, se poate aprecia că reprezentanții psihologismului sociologic, care încearcă să explice societatea, procesele şi realitățile sociale prin instinctul sexual sau prin derivatele erotice ale acestuia, constituie varianta lui cea mai superficială, sociologia psihanalitică neputând susține cu argumente valabile pretenția de a explica geneza şi evoluția vieții sociale, constituirea organizațiilor şi instituțiilor sociale prin factori produşi dincolo de motivațiile raționale, în zona inconştientului şi a instinctului sexual.

Aşa se explică faptul că, pe parcurs, au apărut noi direcții de analiză a relațiilor dintre instinctivitate şi societate, înscrise în cadre mai largi, cu implicații socioculturale semnificative, bazate pe introducerea în investigații şi explicații a voinței de putere, instinctului şi interesului social, lupta pentru superioritate, instinctele de supunere, de independență, de stăpânire şi dominație.

Dincolo de limitele funciare ale interpretărilor instinctiviste ale fenomenelor sociale, nu trebuie să uităm că, în forme şi modalități determinate, atât sexualitatea, derivatele sale, cât şi celelalte forme ale instinctivismului sunt prezente în viața socială a oamenilor şi, deci, exercită anumite influențe în conținutul şi desfăşurarea proceselor şi fenomenelor sociale şi umane.

3. **Interesul considerat ca fundament al vieții sociale**

În esență, reprezentanții acestei variante a psihologismului sociologic introspectiv consideră interesele drept variabile ale proceselor sociale şi ale conduitei individuale. Conceptul de interes este diferit de cel de dorință sau de sentiment şi clasificarea intereselor este diferită, de la un autor la altul.

Reprezentative pentru această ramură a psihologismului sociologic sunt teoriile lui Gustav Ratzenhofer (1842–1904) şi ale lui Albion Small (1854–1926), care consideră interesele ca factori fundamentali şi permanenţi ai dinamicii sociale.

După Ratzenhofer, interesele sunt necesităţi sau impulsuri interioare care joacă rol fundamental în societate. Principalele categorii de interese după Ratzenhofer sunt:

– interesul rasial sau sexual;
– interesul fiziologic (de hrană şi de conservare de sine);
– interesele individuale;
– interesele sociale (de familie, de clasă sau de naţiune);
– interesele transcendentale.

În ceea ce priveşte funcţiile sociale ale intereselor, Ratzenhofer susţine că „la început au fost interesele”, sau că „cheia intereselor este aceea care deschide poarta tuturor tezaurelor ştiinţei sociologice”. Aceasta, întrucât în viaţa socială există un enorm mănunchi de interese, grupările sociale nu sunt decât grupări de indivizi în jurul unor interese, dinamica socială nu este nici ea altceva decât conflictul, adaptarea şi interinfluenţa neîncetată a intereselor membrilor societăţii.

În ceea ce îl priveşte pe A. Small, care a întemeiat în 1892, la Chicago, Facultatea de sociologie, iar în 1895 „The American Journal of Sociology”, a scris, între altele:

– *Introducere în studiul societăţii* (în colab. cu Vincent George E., 1894);
– *Sociologie generală* (1905);
– *A. Smith şi sociologia modernă* (1907);
– *Cameraliştii* (1910);
– *Semnificaţia ştiinţei sociale* (1910);
– *Originile sociologiei* (1924);
– *Între două ere: de la capitalism la democraţie* (1913).

El considera, diferit de Ratzenhofer, că „interesele sunt substanţa din care sunt făcuţi oamenii”.

După el, interesele sunt de şase feluri: sănătatea, bogăţia, sociabilitatea, cunoaşterea, frumuseţea şi moralitatea. Privind rolul lor în societate el susţinea că „ansamblul procesului vieţii, considerat, fie în faza sa individuală, fie în faza sa socială, este, în definitiv, procesul de dezvoltare, de adaptare şi de satisfacere a intereselor (înţelese în sens de capacitate nesatisfăcută), din cauza unor condiţii nerealizate şi o

predispoziție pentru asemenea aranjamente care ar tinde să realizeze condiția indicată".

Ca atare, teoria intereselor este „ultimul cuvânt al sociologiei" după Small. Cum ajunge el la această concluzie?

După el, studierea societății şi a vieții sociale comportă două aspecte diferite: unul îl constituie cel al cercetării realităților etice şi a problemelor morale, care constituie substanța societății, iar al doilea, îl constituie cerința ca ştiințele sociale, în totalitatea lor, să se dezvolte în mod coordonat.

În această perspectivă, el susține că viața socială are drept conținut corelațiile umane în manifestarea lor psihologică, etică şi morală. Sarcina sociologului şi a sociologiei este aceea de a studia factorii care determină aceste corelații sociale. Pentru a putea realiza această sarcină studiul sociologic al vieții sociale trebuie să înceapă cu studiul oamenilor, pentru că oamenii sunt cei ce creează valori sociale. El spunea chiar că „ştiințele sociale i-au studiat întotdeauna pe oameni şi nimic altceva în afară de oameni". Apoi, ea trebuie să continue cu studiul experienței sociale a oamenilor, înțeleasă ca „un complex progresiv al schimbului reciproc de influențe spirituale".

Din aceste poziții rezultă că, în ultimă instanță, obiectul ştiinței sociale îl constituie interpretarea şi înțelegerea, respectiv cunoaşterea tuturor laturilor activității şi comportamentului oamenilor ca „expresie a diferitelor lor relații spirituale" (*The Memory of Social Science*, Chicago, 1910).

Pentru a-şi putea realiza menirea, sociologia are ca principal mijloc studierea grupului social, ca unitate socială, şi deci şi sociologică, primară. În această privință, el era convins că termenul de grup, care este unul din cei mai generali termeni, este şi unul din cei mai puțin studiați de ştiințele sociale. El desemnează diferitele combinații de persoane: familie, mulțime, o societate la un picnic etc. În procesul studierii grupelor sociale, ştiința socială parcurge, atât în perspectivă istorică, cât şi în fiecare caz de studiu în parte, următoarele etape: descriptivă, analitică, apreciativă şi constructivă. Small atribuie o deosebită semnificație etapei apreciative a faptelor studiate, fiind convins că aprecierea faptelor pe care oamenii le realizează determină apariția unor noi forme, diferite de cele vechi, de comportare umană.

În ceea ce priveşte etapa constructivă a procesului de investigație şi a dezvoltării istorice a sociologiei, Small o consideră etapa traducerii în viață a valorilor sociale elaborate de sociologi. Valorile sociale cele mai importante, care merită să fie introduse în viață, sunt cele care favorizează interacțiunea armonioasă a grupurilor sociale, interacțiune declarată drept factorul hotărâtor al dezvoltării şi înfloririi societății.

O asemenea poziție este tipică pentru reducționismul de tip psihologist în abordarea fenomenelor sociale. Dacă este adevărat că societatea reprezintă o asociație de indivizi umani, dacă este adevărat că o asemenea asociație include ca parte componentă şi relațiile morale şi psihologice în genere, dacă este adevărat şi că studiul vieții sociale trebuie să includă şi studiul grupelor sociale mici, pe calea descrierii, analizei şi aprecierii lor, nu mai este adevărat însă că asociațiile, relațiile dintre oameni sunt numai relații de ordin psihologic, că societatea este doar o asociație indistinctă de indivizi, din care clasele sociale şi relațiile dintre clase sunt excluse şi înlocuite prin simple corelații personale. Aceasta pentru că, după cum se ştie, societatea constituie o realitate specifică, complexă, multinivelară, în care alături de relațiile psihologice şi ca bază a lor există şi acționează, ca expresie a unor interese precise, relații politice, juridice, ştiințifice, tehnice şi, mai ales, economice, care sunt ierarhizate după o logică obiectivă, al cărei fundament îl constituie, în ultimă instanță, determinarea relațiilor subiective, psihologice, morale etc., de către relațiile materiale, care se stabilesc între oameni în societate şi care sunt fundamentale pentru existența şi dezvoltarea lor, atât ca indivizi, cât şi ca grupuri, organizații, instituții sociale, componente ale sistemului social global.

4. **Interpretarea societății prin credințe, dorințe, înclinații**

Reprezentativi pentru această ramură a psihologismului sociologic sunt, între alții: G. Tarde, Lester F. Ward (1841–1913), E.A. Ross, Charles A. Ellwood, W.G. Sumner, A. Keller, F.A. Bushe, Otto Spann etc.

După cum se poate observa, majoritatea sunt americani, deoarece în America psihologismul a cunoscut o foarte largă răspândire.

În ceea ce-l priveşte pe L. Ward, el este întemeietorul curentului psihologic în sociologia americană. A scris mult: *Sociologia dinamică* (1883); *Factorii psihici ai civilizației* (1893); *Schiță a sociologiei* (1898); *Sociologie pură* (1903); *Sociologie aplicată* (1906). El este unul din sociologii care interpretează fenomenele sociale prin *dorințe şi înclinații*. În doctrina sa, două idei sunt fundamentale, şi anume: ideea forțelor sociale şi ideea diferenței dintre caracterul teleologic sau finalist al fenomenelor şi proceselor sociale şi caracterul obiectiv al proceselor naturale.

Forțele sociale sunt, după Ward e la rândul lor, de două feluri: factori dinamici şi factori determinanți. Dinamice sunt dorințele sau sentimentele, iar determinantă este inteligența. Ca forță socială „sentimentele trebuie să fie ceva care poartă interes, dar singura bază, care se poate atribui interesului este agreabilitatea”. Ca atare, viața socială a luat naştere pe baza

interesului şi a avantajelor pe care le pot obţine oamenii de la o asemenea convieţuire. Aici e vorba deci de atitudine, de ceea ce ţine de domeniul afectivităţii. Societatea, ca atare, apare astfel ca existentă cu o structură. Ward observă însă că „…o structură oarecare nu poate fi creată decât prin acţiunea combinată a diferite forţe. Dintre acestea, fiecare încearcă să devină predominantă, dar e compensată şi împiedicată de toate celelalte şi obligată să cedeze în faţa totului general”. „Sinergia este principiul, este datul general care explică orice organizează şi creează orice structură. În ordinea psihologică, o structură este organul: fiecare structură nu e decât un mijloc în vederea unei funcţiuni”.

În societate aceasta se manifestă în interacţiunea dintre diferite forţe sociale, din care iau naştere instituţiile omeneşti. Structurile sociale sunt produsele sinergiei, adică ale interacţiunii diferitelor forţe, care, în ele însele, sunt destructive, pe când efectele lor combinate, reciproc înfrânate şi echilibrate, dau instituţiile omeneşti. Instituţiile sociale sunt adevărate structuri sociale, care se află în concurenţă acerbă, sunt centrifuge, dar din echilibrarea generală a lor, în final, rezultă ordinea socială, societatea organizată, care este un vast rezervor de energie.

De aceea, în societate, dorinţele sunt forţa motrice a conduitei umane şi a proceselor sociale. Funcţia spiritului, a inteligenţei este aceea de a ghida forţele oarbe ale dorinţelor, ceea ce explică caracterul autodirijat, controlat al adaptării umane la condiţiile de viaţă.

Ward şi-a eleborat concepţia pornind de la sociologia pozitivistă a lui A. Comte şi de la sociologia evoluţionistă a lui Spencer, în care a găsit elemente de interpretare psihologică a vieţii sociale. O mare influenţă asupra sa a exercitat-o însă concepţia voluntaristă a lui A. Schopenhauer, ceea ce l-a dus, iniţial, la a susţine că voinţa domină conştiinţa şi constituie conţinutul intern al proceselor sociale. În capitolul special, pe care l-a consacrat voluntarismului schopenhauerian, din lucrarea *Factorii psihici ai civilizaţiei*, el considera că societatea trebuie să fie privită ca un produs al activităţii voliţionale, inconştiente a indivizilor.

Aşa cum arătam, însă, el susţine că „dincolo de acţiunea spontană a voinţei, adevărata forţă motrice a dezvoltării societăţii omeneşti o constituie dorinţele omeneşti, devenite conştiente. Cele mai puternice dorinţe sunt cele vitale: foamea şi setea. Preocupat de rolul dorinţelor în societate, el alcătuieşte o ierarhie a acestora, care începe cu dorinţele estetice, morale, intelectuale şi se încheie cu dorinţele abstracte de frumos, bine şi adevăr. Acestea sunt adevăratele forţe genetice proprii exclusiv societăţii umane.

Elaborându-şi concepţia într-o perioadă de intensificare a contradicţiilor sociale şi de intensificare a luptelor de clasă, mergând pe

această linie în teoria despre societate, el a contribuit la fundamentarea ideilor de reducere a legilor dezvoltării sociale la manifestări spontane, iraționale ale activității voliționale, subiective şi la dorințele conştientizate, ceea ce echivalează cu interpretarea subiectivistă a determinismului istoric.

În ceea ce priveşte explicarea existenței claselor şi a luptei de clasă, ca fenomene sociale fundamentale, el a elaborat un concept, acela de „conație" (de la *conatus - încercare, efort, credință*), pe care l-a definit, în spiritul concepției sale psihologiste, drept „lupta universală pentru satisfacerea dorințelor". Acest concept era menit să-l înlocuiască pe cel de luptă de clasă. În acest sens, el a subliniat în repetate rânduri că, de fapt, lupta dintre oameni este rezultatul, în primul rând, al divergențelor de idei dintre ei.

Discutând problematica naturii umane şi tendințele frământărilor sociale, în special a celor generate de muncitorime, el susținea că ideile şi tendințele socialiste ale clasei muncitoare sunt în contradicție, atât cu natura umană, cât şi cu întreaga istorie, deoarece, încă din perioadele preistorice „pasiunea dominantă a omenirii" a fost proprietatea privată. Ca atare, progresul şi dezvoltarea socială nu pot fi concepute fără dezvoltarea şi întărirea proprietății private, care ar fi în măsură să conducă, în ultimă instanță, la dispariția conflictelor dintre oameni. De aici, rezultă logic că un program pozitiv de dezvoltare al societății (fie el chiar muncitoresc) nu poate fi conceput decât pornindu-se de la recunoaşterea proprietății private şi a necesității ei, ca o condiție esențială a succesului său.

L. Ward este cunoscut şi ca unul din întemeietorii *meliorismului,* adică al teoriei despre activitatea rațională a oamenilor îndreptată spre îmbunătățirea treptată a vieții sociale. Trebuie precizat de la început că, în teoria sa melioristă, lupta de clasă, mişcările de eliberare a oamenilor muncii, revoluțiile nu sunt cuprinse. Mai mult, meliorismul, reducând întregul efort de „îmbunătățire" a vieții sociale la reforme, inițiate şi realizate de marile personalități istorice, exclude din acest efort participarea maselor care, fac, de fapt istoria.

Sensul procesului de ameliorare a condițiilor vieții sociale este, la el, acela al depăşirii individualismului burghez, ca şi al colectivismului socialist şi realizarea orânduirii sociale ideale – *sociocrația.*

La o analiză mai atentă, această stare socială ideală nu este nimic altceva decât un fel de capitalism ameliorat, care, depăşind liberschimbismul a intrat în faza amestecului statului în viața economică. Chiar el recunoaşte că deosebirea dintre sociocrație şi orânduirea capitalistă „nu va fi atât de mare pentru ca în vederea realizării ei să fie necesară revoluția".

În ceea ce priveşte concepţia lui Ward despre interes şi despre rolul său în viaţa socială, trebuie spus că se poate susţine că la baza vieţii sociale stă interesul, dar depinde în ce mod este înţeles acesta. În orice caz, nu în sensul în care îl înţelege Ward. De ce? Pentru că el a luat interesul în mod arbitrar şi l-a considerat ca fundament al vieţii sociale fără a face o analiză ştiinţific fundamentată a lui.

Interesul poate fi socotit ca bază a vieţii sociale numai într-un singur sens: cel economic, deoarece, înainte de a avea idei, sentimente, viaţă spirituală, într-un cuvânt, oamenii trebuie să existe, iar pentru a exista ei sunt obligaţi să îşi procure cele necesare traiului. Realizarea acestei obligaţii vitale se concretizează, în primul rând, în activitatea lor materială, adică într-un proces de interacţiune dintre om şi natură, proces care generează necesitatea asocierii oamenilor pentru a putea lupta cu mai mult succes şi eficienţă cu natura şi a-i smulge mai uşor bunurile de care au nevoie pentru a-şi perpetua existenţa.

Pe această bază ia naştere asocierea oamenilor şi numai în procesul producerii celor necesare traiului oamenii câştigă şi îşi dezvoltă capacitatea de cunoaştere, îşi „produc” viaţa lor spirituală care include ca parte componentă, organică şi factorul afectiv. Ca atare, sentimentele, afectivitatea, apar a fi ele însele produse ale vieţii sociale şi, deci nu pot fi considerate ca fiind elementul determinant al vieţii sociale.

În parte sub influenţa lui Ward, în parte independent de el, şi alţi sociologi au considerat dorinţele ca forţe sociale. Între aceştia se situează şi E.A. Ross, care clasează dorinţele în două mari categorii: naturale şi culturale. Cele naturale sunt: *apetitive* (foame, sete, apetitul sexual), *hedonice* (frică, aversiune pentru durere, iubirea bunăstării, căldurii, a plăcerii sensuale), *egotice* (ruşinea, invidia, iubirea de libertate, glorie, putere), *afective* (simpatie, sociabilitate, dragoste, ură, gelozie), *recreative* (impulsurile jocului, plăcerea de a se exprima). Dorinţele culturale sunt: *religioase, etice, estetice* şi *intelectuale*.

Un alt reprezentant notoriu al susţinerii afectivităţii ca fundament al vieţii sociale este şi americanul Benjamin Kidd (1858 –1916) care, sub influenţa evoluţionismului spencerian a elaborat o concepţie proprie, ce a avut un răsunet în epoca sa.

Lucrarea care a făcut vâlvă şi a fost tradusă în mai multe limbi este *Social Evolution* (1894), căreia i s-au adăugat alte două *Principles of Western Civilisation* (1908) şi *The Science of Power* (1918).

El porneşte de la teza că pivotul culturii şi caracteristica sa cea mai distinctivă o constituie rivalitatea dintre om şi om. Această rivalitate are rol pozitiv în viaţa socială, în sensul că ea determină imboldurile de muncă şi

constructive, cu o condiție fundamentală însă: aceea a subordonării tendințelor individuale, celor colective.

Ca o consecință, colaborarea dintre indivizi nu e posibilă decât prin normarea activității fiecăruia. Cum poate fi realizată în mod eficient o asemenea normare? Esențial, prin intermediul sentimentului religios. Acesta are resursele coezive pe care nu le au nici intelectul, nici raționalitatea, deoarece este altruist prin esența sa. Numai altruismul, care este determinat şi indisolubil legat de sentimentul realizării şi care, din această cauză, se confundă chiar cu religiozitatea, este în măsură să asigure triumful a ceea ce este omenesc, în lupta de selecție.

Progresul social, pe care Kidd îl consideră ca o funcție a colaborării sociale, este posibil numai acolo unde şi în măsura în care este promovat tipul uman altruist, adică acela care este în măsură să pună interesul general şi cel viitor deasupra intereselor individuale şi actuale. Acest tip uman poate fi promovat numai acolo unde indivizii umani sunt esențialmente şi fundamental religioşi. Aceasta nu înseamnează negarea totală a rolului factorului intelectual şi rațional în viața socială, care continuă să aibă o importanță considerabilă şi permanentă în concurența pentru viață. Dar „genul omenesc” se pare că devine din ce în ce mai religios, iar învingătoare în lupta pentru viață sunt acele rase în sânul cărora tipul uman religios este dezvoltat în cel mai înalt grad.

Şi în acest caz trebuie să observăm centrarea discuției pe un teren care nu poate conduce la nici o explicație, întrucât, atât locul şi rolul intelectului şi al religiozității, cât şi originea lor se cer a fi explicate. Or, aceasta nu poate fi realizat în mod deductivist, speculativ şi abstract, ci în mod concret, ceea ce nu poate fi obținut de pe pozițiile teoretice şi filosofice pe care se situează autorul unei asemenea concepții despre originea şi natura societății şi a progresului social.

5. **Voluntarismul în sociologie**

Punct de vedere tipic psihologist, voluntarismul consideră, în esență, că societatea este un produs al voinței, care, ca fenomen psihic, este elementul determinant şi dominant al societății. O asemenea orientare a raliat în jurul său un mare număr de sociologi.

Adepții acestui punct de vedere îşi întemeiază pozițiile potrivit unei logici ale cărei coordonate esențiale sunt următoarele: dacă societatea este o realitate constituită din relații interindividuale, obiectivate şi concretizate în instituții, atunci ceea ce va reprezenta baza ei şi va fi dominant în unitățile sociale este *natura* acestor relații.

Pentru a explica natura relațiilor sociale trebuie avut în vedere faptul că relațiile dintre oameni presupun, în mod intrinsec, acțiunea. Din acest punct de vedere, pot exista mai mulți oameni care urmăresc un acelaşi scop, dar, dacă nici unul nu acționează pentru realizarea scopului respectiv, o asemenea adunare de indivizi nu reprezintă o societate.

O societate nu poate lua naştere decât atunci când un conținut psihic, comun mai multor indivizi, crează o legătură între ei şi când această legătură se exprimă într-o acțiune, care priveşte grupul respectiv.

Elementul care este în măsură să-i unească pe oameni, să îi adune la un loc, este deci, voința. Pe ce se bazează această afirmație?

În timp ce sentimentul sau rațiunea îi pot izola pe oameni, voința omenească, spre deosebire de toate celelalte elemente ale existenței naturale, care sunt supuse unei cauzalități sau determinări naturale, mecanice, este dominată de un alt tip de cauzalitate: scopul, scopurile care au un caracter teleologic. În activitatea umană scopul, care exprimă într-un fel reprezentarea anticipată a unui lucru, este cel pe care voința trebuie să îl realizeze.

Prin aceasta, de fapt, se deosebesc fenomenele fizice de cele umane: primele se explică şi se înțeleg prin prisma cauzalității, iar celelalte numai prin intermediul finalității.

Dacă aşa stau lucrurile, în cazul analizei individului uman la nivel social, cum se desfăşoară procesele? Simpla manifestare a voinței individuale poate explica fenomenele sociale? Sau există un alt fel de voință? Eventual voința socială?

Inițial s-a considerat că voința socială nu este nimic altceva decât generalizarea unei voințe individuale. Alții au socotit că o minoritate de oameni, cu voință fermă, puternică pot supune pe ceilalți, cu voințe mai slabe şi, de aceea, pasive. Aşa apar conducătorii, care îşi impun voința celorlalți, formulând ei interesul colectivității şi alcătuind astfel voința socială. Aceasta nu se confundă însă cu voințele individuale, fiind cel mult un compromis al voințelor individuale în raport cu valoarea forței lor.

Aceste idei, îndeosebi ideea de voință socială, este clar conturată încă din secolul al XVIII-lea la J.J. Rousseau, care face deosebire între voința generală şi voința tuturor (ultima fiind doar suma voințelor individuale). Voința generală este însă altceva, oricum ceva mai mult decât suma voințelor individuale. Ea este o unire a voințelor individuale şi, ca atare, stă la baza oricărei societăți organizate şi a statului; ea rămâne constantă, deasupra indivizilor.

W. Wundt socotea că voința socială este aşa-numita „voință integrală" sau „totală", înțeleasă drept o rezultantă care cuprinde în sine diferitele direcții de voință, motive convergente de acțiune, ca şi motive

divergente. Această voinţă socială, deci, cuprinde în sine unitatea şi diversitatea şi se exprimă în instituţii juridice, în familie, etc.

Fără a fi, deci, o substanţă de sine stătătoare, ci numai o unitate generală de voinţe individuale, voinţa socială apare ca o forţă, având putere de cauzalitate.

Statul a fost socotit drept una din cele mai concludente dovezi în favoarea acestei poziţii. El a fost considerat ca o organizaţie politică în cadrul căreia un număr mic de conducători hotărăsc, iar hotărârile lor sunt valabile pentru toţi cetăţenii, aceasta în virtutea faptului că cei ce conduc sunt, de fapt, reprezentanţii voinţei sociale. Pentru ca hotărârile luate de conducători să fie valabile, este necesar, însă, ca ele să fie acceptate de cetăţeni, căci altfel, statul n-ar putea exista şi funcţiona. Aceasta înseamnă că voinţa socială nu se reduce numai la hotărârea celor ce comandă şi nici nu constă numai în generalizarea pe orice căi a voinţei lor personale, ci că ea presupune şi consimţirea celorlalţi. Ca atare, voinţa socială există ca o realitate, care îşi are baza şi în voinţele individuale, dar care există mai presus de fiecare în parte, fiind o rezultantă totală a lor.

În acest fel s-a ajuns să se considere că ea este o parte esenţială a conştiinţei sociale, prin intermediul căreia ia naştere şi trăieşte societatea.

Coordonarea şi cooperarea socială sunt produsul unor interese, sentimente comune, care se exprimă în instituţii comune, dar acestea apar, în fond, drept forme impersonale de voinţă.

Că aşa stau lucrurile, adică faptul că voinţa socială este esenţială în toate asociaţiile sociale o dovedesc toate formele de asociere: asociaţiile ştiinţifice, profesionale, societăţile comerciale, etc. Spre exemplu, individul, vrea nu vrea, trebuie să meargă la armată la o anumită vârstă, când patria o cere; el trebuie să meargă la război. De ce? Pentru că, deşi voinţa socială este şi în noi, ea este mai presus de noi, pentru că ea cuprinde şi acordul şi dezacordul, şi unitatea şi diversitatea. Ceea ce este comun tuturor acestor forme de asociere este scopul comun, care determină şi voinţe comune.

Există însă în societate şi alte forme de legături care sunt determinate de alţi factori? Da, de exemplu familia, în care fundamentul legăturii nu este dat nici de voinţă, nici de scop, ci de profunzimea legăturii afective. Cum se împacă acestea cu legea voinţei sociale, ca esenţă a societăţii?

Aceste categorii de probleme au fost abordate şi soluţionate în sensul voluntarismului sociologic de Ferdinand Tönnies (1855-1936), sociologul german care ilustrează cel mai pregnant această orientare în sociologie. Influenţat, pe de o parte, de filosofia kantiană dar şi de filosofi şi sociologi ca Hobbes, Herbart, Schopenhauer, Comte, Spencer, Schaeffle, Jhering, Otto von Gierke, Sumner-Maine, iar pe de altă parte, de gândirea lui Marx

şi Engels, el a jucat un rol important în sociologia germană şi universală o lungă perioadă de timp.

Lucrarea sa principală schiţată încă din 1880 şi publicată pentru prima dată în 1887, este *Comunitate şi societate* (*Gemeinschaft und Geselschaft*). Până la sfârşitul vieţii sale, lucrarea a apărut în mai multe ediţii (ultima, a VII-a, în anul 1935). Pe parcurs, el a revăzut-o de mai multe ori, de fiecare dată modificările fiind marcate în subtitlu. Ni se pare semnificativ a menţiona câteva din aceste modificări.

La prima ediţie (1887), subtitlul era: „Tratat despre comunism şi socialism, ca forme de cultură empirică”. La ediţia a doua, acest subtitlu este înlocuit cu cel de „Concepte fundamentale ale sociologiei pure”. În textul prim din 1880, subtitlul era „Teoria filosofiei culturii”.

Pe lângă această lucrare, rămasă de referinţă în istoria sociologiei, el a mai scris numeroase altele, între care:

– *Viaţa şi opera lui Hobbes* (ediţia I în 1896, ediţia a IV-a, augmentată, în 1925);
– *Cultul lui Nietzsche. O critică* (1897);
– *Dezvoltarea problemelor sociale*(1907);
– *Datina* (1903);
– *Viaţa şi opera lui Marx* (1921);
– *Critica opiniei publice* (1922);
– *Proprietatea* (1926);
– *Sinuciderile în Schleswing–Holstein,* studiu statistic (1927);
– *Introducere în sociologie* (1931);
– *Spiritul vremii noi.*

Opera sa de bază este rezultatul reflecţiilor pe care le-a făcut asupra filosofiei lui Hobbes, a dreptului natural şi asupra socialismului.

El porneşte de la ideea că societatea şi convieţuirea umană sunt realităţi întemeiate pe viaţa psihică. Pentru a descifra fazele acesteia (ale societăţii), ca şi a oricăror altor categorii de colectivităţi, nu este suficient a le studia numai din exterior. Înţelegerea adevăratei esenţe a societăţii reclamă depistarea factorilor interni care dau naştere şi menţin colectivităţile de orice natură ar fi ele.

În cazul societăţii omeneşti, având în vedere că fiinţa omenească, atitudinile şi comportamentul acesteia se întemeiază în ultimă instanţă, pe voinţă, este firesc să presupunem că societatea derivă din voinţa colectivă a membrilor săi, sau după propria expresie, „din afirmarea reciprocă a unora, către ceilalţi”.

Marea problemă la care F. Tönnies a încercat să răspundă este: în ce fel determină voinţa viaţa socială?

Pornind de la înțelegerea faptului că şi voința este un proces psihic, un aspect al vieții psihice conştiente a oamenilor, este firesc ca el să admittă că voința însăşi este determinată, şi anume, ea este determinată de gândire, dacă ținem seama de faptul că apare ca elementul care realizează anumite scopuri conştient formulate.

În viața socială, voința acționează sub două forme distincte: în primul rând, ca *voință esențială*, înțeleasă ca voință profundă, organică, naturală, originală, „instinctuală", care decurge din nevoile vitale omului, din impulsurile biologice ale acestuia şi care determină mijloacele şi scopurile care derivă din spontaneități, obişnuințe şi amintiri; În al doilea rând, ca *voință rațională*, personală sau arbitrară, o voință de natură reflexivă, conştientă, produsă de gândire, un mod de manifestare deliberat, calculat, care porneşte dintr-un scop abstract, conceput în vederea determinării celor mai bune mijloace pentru obținerea unei utilități, a unor condiții de viață cât mai convenabile posibil.

Voința esențială este cea care stabileşte o unitate absolută a instinctelor, sentimentelor şi dorințelor individului. Ea este o realitate naturală cu care ne naştem, este, după cum spunea el, „echivalentul psihologic al trupului omenesc sau principiul vieții". Deşi devine psihică, acest tip de voință este ceva vegetativ, care se transmite în sânul speciei descendenților. Ea se exprimă, în primul, rând în formarea şi dezvoltarea comunității familiale, care este, înainte de toate, o comunitate de sânge dintre părinți şi copii, dintre frați şi dintre părinții înşişi. Ulterior, acest tip de voință se exprimă în comunități de conviețuire, comunități de loc şi, ulterior, în comunități de cooperare.

Pe această bază, F. Tönnies susține că, la începuturile vieții sociale, au apărut asemenea comunități ca: familia, clanul, satul şi poporul, care sunt comunități întemeiate pe relații umane naturale (sexuale, sentimentale, materne, paterne, frățeşti, de rudenie, etc.). Toate aceste comunități au dat naştere acelei forme generale de conviețuire, pe care el a numit-o *„comunitate"*. În acest tip de conviețuire umană, totalitatea relațiilor dintre oameni este reglementată doar de tradiție şi obiceiuri. Aici nu există instituții sau organe speciale pentru reglementarea vieții colective, deoarece comunitatea decurge din forțele naturale coezive, proprii naturii umane.

Ulterior au apărut oraşul şi statul organizat, care exprimă viața *societății*, care este un produs artificial, calculat, al voinței raționale şi conştiente, rezultată ca o sinteză sau convergență a voințelor individuale, egoiste şi, în genere, potrivnice interesului comun. În acest stadiu al vieții sociale, relațiile dintre oameni sunt reglementate prin intermediul unor

instrumente special create în vederea acestui scop, cum sunt legile, decretele şi, în general, mijloacele coercitive specifice statului.

Între aceste două forme de convieţuire socială există o opoziţie, întrucât, spune F. Tönnies, în comunitate oamenii duc o viaţă naturală, fără nici un fel de artificiu, deoarece, în mod normal, de exemplu în viaţa familială, domină acordul sentimentelor elementare, în viaţa satului, domină regulile derivate din cutume sau tradiţii, în timp ce în societate apar forme de manifestare care tind să înlocuiască treptat vechile raporturi de convieţuire. Acestea sunt rezultatul voinţei libere şi a contractului, care dobândesc, în numele raţionalizării vieţii sociale, o pondere din ce în ce mai mare. Rezultatul acestui mers al lucrurilor este următorul:

– în stadiul de societate, relaţia tipică devine schimbul de bunuri (în timp ce în comunitate aceasta era cea a schimbului de vorbe – graiul);

– în societate este promovată „convenţiunea" şi „teoria" (în timp ce în comunitate era cultivată religia).

Ca o consecinţă, societatea devine un uriaş mecanism pus în slujba intereselor individuale, în care lupta pentru întâietate, concurenţa este dominantă şi în care sentimentul altruist, prezent la început în viaţa socială, nu mai există. În stadiul de societate, în marile oraşe indivizii lasă curs liber dorinţelor de câştig şi de putere, politica oscilează între exigenţa libertăţii indivizilor şi despotismul statului. Dar, triumful societăţii în ciuda noilor valori economice, sociale şi politice pe care le creează, reprezintă, în acelaşi timp, un pericol pentru viaţa în comun: toate relaţiile solidare profunde sunt ruinate, poporul suportă consecinţele hipertrofierii existenţei urbane şi comercializante.

Dezvoltarea excesivă a spiritului slăbeşte vitalitatea şi capacitatea de adaptare la mediu, apropierea în spaţiu sfârşeşte prin eliminarea uniunii în timp.

În acest stadiu al evoluţiei societăţii, apar socialismul, lupta de clasă şi, în genere, marea problemă socială a raportului dintre capitalişti şi proletari. Ideile socialiste conduc la disoluţia ultimelor legături organice dintre indivizi, obiectivează toate bogăţiile, pe care le dau pradă unei circulaţii imense; nu mai rămân decât oameni stăpâniţi de propriul lor capriciu, fără credinţă, fără scrupule şi fără religie. Socialismul este, în acelaşi timp, expresia acestei societăţi şi cerinţa unei reglementări statale absolute. Ca atare, el tinde să distrugă societatea anarhică din care el emană.

Din cele spuse până acum, rezultă că, în concepţia lui Tönnies, evoluţia vieţii sociale de la comunitate la societate nu reprezintă un progres (el a protestat împotriva acestui fel de a fi considerate ideile sale), dar tot

ceea ce a susținut permite să se formuleze o asemenea apreciere, întrucât prin această evoluție a fost zdruncinat fundamentul natural al vieții sociale. Cu toate acestea, el a recunoscut că drumul parcurs de la comunitate la societate este un drum necesar, ambele forme de conviețuire socială reprezentând momente diferite ale acestui proces de evoluție.

El a considerat că ar fi de dorit să se ajungă la un sistem de viață socială în care vechile tipuri de relații, specifice comunității, să fie menținute, iar cele negative, specifice societății, să fie înlăturate. Dacă realizarea unui asemenea mod de viață nu se va dovedi posibilă, atunci singura cale de rezolvare a problemelor şi de îndepărtare a tuturor relelor sociale va fi victoria socialismului (victorie pe care el nu o dorea, dar care s-a înfăptuit într-o bună parte a lumii).

În această concepție despre societate se poate observa încercarea de a împăca două puncte de vedere opuse, cu privire la originea societății şi a vieții sociale. Unul este acela care îşi are începuturile în concepția aristoteliană asupra omului şi a societății şi care susține că viața în comun, conviețuirea socială umană, este produsul unei înclinații naturale a omului spre viața comună. Altul, porneşte de la Lucrețius şi este dezvoltat pe larg de Hobbes, potrivit căruia viața socială este rezultatul unei înțelegeri dintre oameni, al unui contract sau al unei voințe deliberate.

Considerând societatea şi comunitatea ca trepte necesare, deşi opuse în procesul dezvoltării sociale, Tönnies crede că a rezolvat problema. Dar, nu acesta ni se pare a fi elementul principal în concepția lui sociologică, deşi este unul din pilonii de bază ai acestei concepții.

Interesant de observat este faptul că în ideile lui despre societate, găsim unele elemente de critică ale *societății* (de fapt ale orânduirii capitaliste în care trăia). Analizate în conținutul şi sensul lor, aceste elemente impun concluzia că, de fapt, critica pe care o face el societății, este o formă a unei critici de dreapta a capitalismului. De ce? Observând bine lucrurile, el critică societatea capitalistă nu pentru că este capitalistă, ci pentru că nu este în stare să îşi rezolve racilele ei fundamentale. În acest context, aşa cum aminteam mai înainte, el vorbeşte despre posibila victorie a socialismului, nu pentru că ar dori ca aşa ceva să se înfăptuiască. El aduce în discuție alternativa socialistă a dezvoltării ca o amenințare, cu scopul de a atrage atenția unei societăți nesăbuite, din care făcea şi el parte, că dacă nu se va îngriji din timp să-şi trateze şi să-şi vindece rănile, atunci însăşi existența ei, propriul său destin va fi în pericol. Acesta este substratul ideologic real şi semnificația ideologică a concepției sale sociologice.

Mai există în concepția lui sociologică, o idee care, ulterior, a dobândit o circulație şi o utilizare în lupta ideologică şi anume ideea potrivit

căreia dezvoltarea ştiinţei şi a tehnicii, îndeosebi, determină transformarea omului dintr-o individualitate cu o viaţă intelectuală şi afectivă bogată, într-un robot, într-un simplu apendice al maşinilor, ceea ce echivalează cu decăderea omului şi mutilarea personalităţii sale. Sigur că asemenea consecinţe sunt posibile, dar nu în orice fel de societate, pentru că progresul ştiinţei şi al tehnicii în sine nu duce la degenerarea umană, ci modul în care aceste mari realizări ale minţii omeneşti sunt utilizate.

Prin toate aceste aspecte esenţiale ale ei, concepţia sociologică a lui Tönnies s-a constituit, chiar fără ca autorul ei să o dorească, într-un puternic instrument teoretic al înfruntărilor ideologice care au avut implicaţii şi urmări nu numai în dezvoltarea sociologiei germane, ci şi a celei europene, în general.

Prin influenţa pe care a dobândit-o asupra gândirii sociale germane, în primul rând, opera lui Ferdinand Tönnies a câştigat o serie de adepţi şi a determinat multiple încercări de depăşire, de pe aceleaşi baze teoretice şi ideologice, deşi cele mai multe din variantele voluntarismului sociologic n-au însemnat o adoptare fidelă a viziunii inspiratorului lor.

Între adepţii lui F. Tönnies în Germania pot fi situaţi, între alţii, Leopold von Wiese şi Vierkand, care, însă, au dezvoltat până la urmă o nouă direcţie sociologică, cea a „relaţionismului” sociologic. Apoi Rademacher, Schmalenbach, Th. Geiger, Plenge,Rosenstock, şi alţii.

Între primii sociologi francezi, adepţi ai lui F. Tönnies, se numără Gaston Richard. Profesor la Universitatea din Bordeaux, G. Richard, a publicat, între altele:

– *Essai sur l'origine de l'ideé de Droit* (1892);
– *Le socialisme et la science sociale* (1899);
– *L'idee d'evolution dans la nature et dans l'histoire* (1093);
– *La sociologie générale* (1912).

G. Richard a fost un colaborator al lui Émile Durkheim, apoi un adversar al acestuia. Reproşând şi lui F. Tönnies faptul că profesează nu numai distincţia ci şi opoziţia dintre comunitate şi societate, el reproşa, în general spiritului german, tendinţa de a duce la extrem atitudinile teoretice, datorită înclinaţiilor spre sistematizare, specifice acestuia.

Discutând problema, G. Richard consideră că înţelegerea raporturilor dintre fenomenele economice şi cele juridice sau morale ale societăţii (raporturi care, susţine el, marxismul le înţelege în mod greşit), poate fi realizată în mod corect, dacă se soluţionează corespunzător problema acţiunii *reciproce* dintre societate şi comunitate.

Pentru el, societatea este totalitatea interacţiunii indivizilor, înţeleasă ca interacţiune de ordin psihic, bazată pe circulaţia „ideilor”. Ea este

generată de necesitatea eliberării spiritului omenesc de animalitate şi de a răspunde la presiunile exercitate de forţele naturale asupra acestuia. Ca atare, necesităţile organice ale individului şi ale colectivităţii sociale se pot satisface numai prin muncă şi prin schimb. Aceasta presupune cooperare. Din cooperare şi dependenţă reciprocă a serviciilor iau naştere noi necesităţi, distincte de cele economice, necesităţile de securitate, de încredere, de garanţii, care, la rândul lor, sunt satisfăcute datorită comunităţilor juridice, morale, şi aşa mai departe.

În concepţia lui, faptele sociale au caracter circular, adică se pătrund şi se determină reciproc, ceea ce şi face posibilă o „socializare generală”, distinctă de ştiinţele sociale particulare.

Pe această bază, el conchide că cele două forme de convieţuire socială, comunitatea şi societatea, nu numai că nu se exclud, ci se presupun, se sprijină şi se completează reciproc. Această viziune este menită să conducă la încheierea vechii dispute dintre nominalism şi realism în viaţa şi ştiinţele sociale, a controversei asupra raporturilor de prioritate dintre individ şi colectivitate.

Oricum, individul trebuie considerat ca fiind subordonat oricăror forme de viaţă colectivă (comunitate sau societate), aceasta deoarece numai prin energia ansamblului se afirmă şi sporeşte energia fiecăruia. Numai cooperarea permite formarea şi afirmarea unei personalităţi puternice.

Această teză este în mare măsură adevărată. Numai că G. Richard procedând exclusivist nu admite posibilitatea altor alternative, respingând direct modul cum e înţeleasă cooperarea în concepţia marxistă, pe considerentul că în teoriile socialiste se are în vedere formarea unei societăţi fără concurenţă, în care se preconizează consumul imediat a ceea ce societatea produce, „fără economisire”, adică fără capitalizare.

Între adepţii lui F. Tönnies, a fost pusă şi o altă problemă: există, oare, numai două forme de convieţuire socială sau pot fi şi mai multe? Pe această linie de gândire s-a înscris încercarea de completare a concepţiei lui F. Tönnies, întreprinsă de profesorul H. Schmalenbach din Bâle. El susţine că există şi o a treia formă de convieţuire socială, pe lângă comunitate şi societate, preconizate de F. Tönnies, şi anume *gruparea pasională şi voită*, un acord sentimental şi entuziast, a unui număr de indivizi în jurul unei personalităţi puternice, care radiază în jur forţa de dominaţie sau de conducere şi pe care el a denumit-o *bund*, ceea ce înseamnă uniune, legătură, ligă (de exemplu: biserica este o comunitate, în timp ce secta este ligă).

O asemenea formă de convieţuire se deosebeşte şi de comunitate şi de societate prin aceea că nu este un produs natural al relaţiilor de sânge, nici un produs al raporturilor rezultate din egoismele individuale.

În timp ce formele comunitare de conviețuire socială țin de viața cotidiană (de exemplu: familia), liga sau uniunea ține de situații excep-ționale. Această categorie permite înțelegerea şi explicarea anumitor forme primitive ale vieții religioase, dar şi unele moderne, cum sunt mişcările de tineret sau mişcările politice, de tipul celei ce a fost național-socialismul (ca uniuni de credință, uniuni în revoltă împotriva societății, şi altele).

Introducerea în discuție a unor noi forme de conviețuire socială a determinat discuții aprinse. Tönnies a intervenit personal în aceste discuții, respingând această nouă distincție, dar, ulterior, a cedat treptat din atitudinea sa inițială. Acest fapt s-a concretizat în lucrarea sa *Introducere în sociologie*, în care el admite existența mai multor forme de conviețuire socială, unele ca variante ale comunității (raporturi de dominație, de cooperare sau colaborare şi altele mixte), altele ca modalități diferite ale societății (raporturile dintre state, contractul de muncă, raporturile dintre chiriaş şi proprietar, etc.)

În analiza raporturilor istorice şi logice dintre comunitate şi societate, el a admis că aproape nu există comunitate care să nu aibă şi trăsături specifice societății, că este posibilă transformarea comunității în societate şi că pot interveni şi situații inverse. În acest context, el a explicat colectivitățile de tipul grupărilor confesionale, ale bisericii, partidele politice, clasele sociale, ca fiind produse ale voinței arbitrare. Pe de altă parte, el a arătat că sunt posibile grupări sociale cum ar fi reuniunile sau asociațiile factice, alcătuite în mod intenționat şi organizate prin voința unor individualități determinate (ca de exemplu: societățile pe acțiuni, comerciale).

Aşa se face că, în ultimă instanță, opoziția celor două tipuri de voință de la care Tönnies a pornit se reduce la opoziția dintre tendința instinctivă care îi apropie pe oameni şi ajustările pe care le suferă tendințele antagonismului reciproc al oamenilor care se apropie şi se unesc tocmai pe a-şi satisface egoismele lor.

6. **Imitația ca fenomen psihologic. Legile imitației. Gabriel Tarde**

În cadrul sociologiei psihologice, cel care a elaborat cel mai riguros sistem, a fost Gabriel Tarde. A trăit 20 de ani în provincie, unde a scris una din cele mai semnificative lucrări, intitulate *Legile imitației*, lucrare pe baza căreia, ministrul justiției din acea perioadă, Th. Ribot, l-a chemat la Paris, încredințându-i departamentul de statistici generale al Ministerului Justiției.

Destinul personal al lui G. Tarde (1843-1904) a fost unul dramatic. După absolvirea colegiului iezuit, unde şi-a făcut studiile liceale, s-a îmbolnăvit de o gravă boală de ochi, care nu i-a mai permis să citească. O

asemenea nenorocire a fost compensată de faptul că a avut suficient timp pentru a medita şi reflecta personal, astfel încât concepţiile sale fundamentale şi le-a elaborat şi precizat în perioada dintre 19 şi 25 de ani, la care nu a mai fost obligat să adauge nimic nou, inclusiv în perioada când a devenit profesor de filozofie modernă, La Collège de France, în anul 1903.

Gabriel Tarde a fost un om de ştiinţă fecund, colaborând la multiple reviste, elaborând şi publicând nenumărate studii în care şi-a argumentat şi aplicat ideile în diferite probleme sociale, juridice sau economice.

Principalele sale lucrări cu caracter sociologic evident, au fost *Legile imitaţiei sociologice*, *Logica socială*, *Legile sociale*. În aceste lucrări, el şi-a expus concepţia asupra societăţii şi dinamicii vieţii sociale, pornind de la analiza problematicii locului şi rolului imitaţiei în grupele sociale şi în viaţa socială, în general.

În analizele sale, el a plecat de la următoarele premise generale: în univers avem de-a face cu aceleaşi fenomene, care, însă, pot fi privite din trei puncte de vedere, care conduc la constituirea a trei categorii de cunoştinţe şi de ştiinţe: mecanice, organice şi sociale. Ceea ce este comun acestor ştiinţe sunt: repetiţia, opoziţia şi adaptarea.

Repetiţia, în lumea fizică, se concretizează în fenomenele de oscilaţie, care se datoresc gravitaţiei; în lumea organică este reprezentată de ereditate, iar în viaţa socială, de imitaţie. Aceste serii de fenomene se ciocnesc între ele şi dau naştere opoziţiei universale, care în viaţa socială se concretizează în luptele sociale, şi se finalizează în adaptări sociale şi politice.

Pentru a înţelege şi explica aceste procese este necesar a răspunde la o întrebare esenţială: care este natura vieţii sociale, prin ce se deosebeşte ea de lumea organică şi anorganică? Răspunsul este următorul: ceea ce caracterizează viaţa socială sunt asemănările dintre indivizi. Factorii care determină această situaţie sunt de două categorii:

a) factorii de iniţiativă, de impulsie, de invenţie;
b) factorii de imitare.

Nu există viaţă socială fără aceşti doi factori. Dintre aceşti factori, primordial este factorul novator. El este însă un fenomen personal, care nu are valoare propriu-zisă decât dacă se propagă în societate, deci dacă dobândeşte caracter social. Factorul prin intermediul căruia se realizează acest lucru este *imitaţia*, proces care determină producerea unor asemănări dintre indivizi, o anume nivelare a spiritelor, indivizii care trăiesc împreună începând să gândească în acelaşi fel şi să săvârşească aceleaşi fapte, socializându-se.

Sursa imitaţiei este un fel de vis hipnotic, de somnambulism, în care trăim cu toţii, având iluzia că gândim şi acţionăm săvârşind fapte proprii, în

timp ce multe dintre aceste gânduri şi fapte ne sunt străine, fiind sugerate din afara noastră.

Din această stare ne trezeşte inventatorul, care tocmai prin inovaţie şi invenţie produce un fel de dezordine, de transformări şi schimbări în viaţa oamenilor. De aceea, nici el şi nici opera sa nu sunt bine primite de către marea masă a indivizilor, care chiar se teme de un asemenea personaj.

Treptat, însă, oamenii se obişnuiesc cu noile realităţi, le acceptă şi le urmează cu aceeaşi somnolenţă, ca şi pe cele anterioare. Aceasta este o mare antinomie socială: inventatorul este asocial, situându-se în afara vieţii sociale în care este plasat, în timp ce imitatorul este alogic, însuşindu-şi logicile influenţate de alţii.

În ceea ce priveşte *conţinutul, „materia” imitaţiei*, două componente sunt fundamentale: dorinţele şi credinţele care se imită, iar prin imitaţie se creează adevărata viaţă socială. Acestora li se alătură aspiraţiile, comportamentele, idealurile care, prin imitaţie formează un fel de interpsihism, deosebit de viaţa psihică individuală, concretizându-se în fenomene de simpatie şi solidaritate, elemente esenţiale ale vieţii sociale.

În ceea ce priveşte *mecanismul imitaţiei*, acesta se realizează potrivit unor „legi” generale între care, cele mai evidente sunt următoarele:

a) întotdeauna, întâi se imită scopurile şi apoi mijloacele, respectiv forma, şi ulterior fondul. Această realitate se concretizează în faptul că un individ, un grup de indivizi, clase, popoare, etc., care se consideră inferioare în raport cu alţii, imită în mod servil manifestările exterioare ale acestora, crezând că prin aceasta ajung să imite fondul lor;

b) legea „cascadelor”, potrivit căreia imităm totdeauna pe cei superiori nouă. Este ceea ce se cheamă „sugestia superiorului”, fie el individ, clasă socială, cultură, etc. Imitarea „magistrului” de către elev constituie o ilustrare evidentă a acestei legi;

c) legea prestigiului tradiţiilor, a generaţiilor trecute, concretizată în tendinţele păstrării obiceiurilor şi valorilor de toate categoriile moştenite de la înaintaşi.

Acestea sunt câteva elemente care sprijină înţelegerea proceselor prin intermediul cărora se realizează difuziunea, răspândirea informaţiilor, opiniilor, comportamentelor, produselor noi, gusturilor, modei etc., în cadrul unei populaţii date. Calea cea mai uşoară a influenţelor este relaţia directă dintre un „emiţător” şi indivizii luaţi izolat, urmată de contactele interpersonale, ceea ce reflectă importanţa relaţiilor interpersonale în procesele de comunicare, de influenţă şi de difuziune socială, procese care afectează toate domeniile şi sferele vieţii individuale şi sociale.

*

*   *

Privită în ansamblu, orientarea psihologistă în sociologie prezintă câteva trăsături caracteristice. Ea reprezintă încercarea de a explica viaţa socială prin factori psihici şi de a pune la baza sociologiei, fie psihologia individualistă, fie psihologia colectivistă, respectiv explicarea societăţii prin trăiri individuale sau colective, prin fenomene psihologice, de conştiinţă, care, în esenţă, reflectă în mod subiectiv, existenţa obiectivă. De aici derivă considerarea relaţiilor dintre indivizi ca simple raporturi intenţionate şi conştiente (psihice), ca influenţe reciproce, ca rezultate exterioare, formale, reprezentând expresii obiectivate, care generează diferitele „formaţiuni" sau „forme sociale". Acest lucru face ca behaviorismul, ştiinţele comportamentale să reducă sociologia la o ştiinţă a comportamentelor colective sau individuale, în funcţie de situaţiile şi rolurile sociale pe care le au de îndeplinit indivizii care, rămânând, în optica acestor concepţii, realitatea socială fundamentală, se comportă, într-un fel sau altul, nu pentru că trăiesc într-o societate, ci societatea şi viaţa socială se desfăşoară aşa cum sunt determinate de comportamentele individuale. Se deschide astfel calea spre un anumit voluntarism, concretizat în credinţa că oamenii îşi pot organiza viaţa socială şi pot dirija societatea după bunul lor plac.

În perspectiva psihologismului individualist, societatea este negată ca realitate autonomă, supraindividuală, fiind concepută doar ca manifestare psihologică reductibilă, în toate aspectele ei, la indivizii din care este formată.

Prin toate aceste elemente, psihologismul sociologic are un caracter reducţionist, simplificator, asemănător cu cel al mecanicismului sociologic, simplificând complexitatea relaţiilor dintre indivizi şi societate, prin reducerea societăţii la individ.

La acelaşi rezultat ajung şi promotorii psihologismului colectivist, susţinând că societatea are o existenţă anterioară şi o superioritate ontologică şi axiologică, în raport cu indivizii din care este formată, aceştia devenind fiinţe umane diferenţiate numai în societate, prin procesul de socializare: gradul de umanizare al fiecărui individ fiind o funcţie a gradului său de socializare. Ca o consecinţă, dacă sociologia este o ştiinţă a societăţii ca atare, psihologia devine tot o ştiinţă a societăţii, dar raportată la indivizi şi la socializarea lor, la integrarea lor de către societate. Ea apare drept ştiinţa societăţii ca fenomen subiectiv, care consideră interacţiunea socială de natură psihică, iar psihicul, în general procesele psihice, individuale sau colective, forţa motrice a dezvoltării istorice a societăţilor omeneşti, reducerea tuturor fenomenelor sociale, inclusiv a celor economice, tehnico-materiale, la simple stări sau factori psihologici sau, considerându-le ca fiind determinate, direct sau indirect, de factori psihologici.

În toate variantele psihologismului sociologic, viața socială este investigată din interior, prin ecourile sufleteşti ale diferitelor procese, în reflectarea lor subiectivă.

Ceea ce nu poate explica psihologismul sociologic este faptul că societatea are raporturi nu numai cu factorii şi funcțiile psihice ale vieții sociale, ci şi cu mediul înconjurător, cu trecutul său, cristalizat în tradiții, practici, tehnici supraindividuale, organizații, în instituțiile care există şi se mențin potrivit unor autodinamisme specifice, dincolo de indivizii care au participat la geneza şi dezvoltarea lor, societatea, fiind o realitate organizată şi structurată care evoluează potrivit unor regularități şi legi specifice proprii, ce nu pot fi reduse la legile vieții psihice, fie individuale, fie colective.

Limitele psihologismului sociologic sunt mai pregnante sub raport gnoseologic, domeniu în care este dificil a detecta contribuții cât de cât semnificative la propunerea unor metode sau tehnici de analiză cauzală sau funcțională a fenomenelor transsubiective şi sociale, multe din tezele susținute de reprezentanții şcolii rămânând de multe ori simple afirmații nedovedite, sau exagerări neîntemeiate.

Evident că reliefarea limitelor psihologismului sociologic nu echivalează şi nici nu trebuie să echivaleze cu negarea existenței specificului determinismului psihologic şi a rolului factorilor subiectivi în desfăşurarea şi dezvoltarea societății. Dar nu ca factori autonomi, ci ca factori, la rândul lor, determinanți şi biologic şi social, ceea ce reclamă o profundă dezvăluire a raporturilor reale dintre toți factorii componenți ai existenței sociale, raporturi, în acelaşi timp unitare şi contradictorii, omogene şi eterogene, unilaterale şi multilaterale. De aceea, eforturile de întemeiere a societății şi sociologiei ca ştiință a acesteia pe temeiul unor fenomene psihice, oricare ar fi acestea, implică ignorarea specificului socialului, care, prin faptul că este pluriindividual, plasează existența şi acțiunea individuală într-un ansamblu integrator, totalizator, în care toate acțiunile, comportamentele etc., individuale se produc şi se desfăşoară potrivit legii întregu-lui, al „totului”, nu după cea a indivizilor participanți la întreg.

Cu toate acestea, şcoala sociologică psihologistă a reuşit să contribuie la analiza şi explicarea multiplelor componente psihologice implicate în geneza fenomenelor sociale primare şi, în general, a aspectelor psihice ale vieții sociale, care, fără luarea în considerare a dimensiunilor sale psihice, n-ar putea fi pe deplin explicate.

Ceea ce se impune a fi contestat reprezentanților săi sunt pretențiile de a cuprinde şi de a explica întreaga viață socială, societatea în general, şi de a constitui singura cale valabilă de studiere şi de înțelegere a societăților

umane, prin practicarea unor simplificări, exagerări, poziții reducționiste și generalizări grăbite, neîntemeiate pe date și fapte verificabile în mod științific.

Lucrări de referință

– J.Mark Baldwin, *The Individual and Society,* Boston, 1997.
– Gustave le Bon, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples,* (1898); *La psychologie des foules,* (ed. 32 1925.
– Mc Dougall William, *An Introduction to Social Psychology,* Boston, 1906 (a 23-a ediție, 1936); *Body and Mind,* 1911; *The Group Mind,*1920.
– G.L. Duprat, *Introduction historique a la psychologie sociale,* 1919.
– Eug. Dupréel, *La foule,* (Quatrième reunion internationale de synthèse, 1934).
– Charles A. Ellwood, *Sociology in its Psychological Aspects,* 1912; *The psychology of Human Society,* 1925.
– Daniel Essertier, *Psychologie et Sociologie. Essai de bibliographie critique,* 1927; *Les formes inférieures de l'explication,* Paris, 1927.
– Alfred Fouillée, *Esquisse psychologique des peuples européens,* 1903
– Sigmund Freud, *Introducere în psihanaliză,* Buc., E.D.P., 1980; *Viața mea și psihanaliză,* Ed. Moldova, Iași, 1993; *Group Psychologic and the Analysis of the Ego* 1921.
– F.H. Giddings, *Principles of Sociology,* 1896; *Inductive Sociology,* 1901.
– Charles Letourneau, *La psychologie ethnique,* 1901; *La psychologie des idées forces,* 1893.
– J. Nowicov, *Conscience et volonté sociale; Les luttes entre sociétés humaines,* 1896; *La théorie organique des sociétés,* 1899.
– Fr. Oppenheiner, *Sistem de sociologie,* 4 vol., 1922–1933.
– Pavelcu Vasile, *Drama psihologiei,* Editura Didactică și Pedago-gică, Buc., 1972.
– Pavlov I.P., *Opere alese,* Ed. Academiei R.P.R., 1952.
– Ralea Mihai, Botez Constantin, *Istoria psihologiei,* Editura Academiei R.P.R., 1958.
– Rădulescu-Motru Constantin, *Personalismul energetic,* Casa Școalelor, București, 1923.

– M. Ralea, Tr. Herseni*, Introducere în psihologia socială,* Ed. Ştiinţifică, Buc., 1966.
– Gustave Ratzenhofer*, Sociologie,* 1908.
– Eduard A. Ross*, Foundations of Sociology,* 1905; *Social Psychology,* 1909; *Principles of Sociology,* 1920.
– Albion Small*,* G*eneral Sociology,* 1905; *The Meaning of Social Science,* 1910; *Origins of Sociology,* 1924.
– H. Stoltenberg*, Sociopsychologie,* 1914; *Psychosociologie,* 1922.
– Gabriel Tarde*, Les lois de l'imitation,* 1890; *La logique sociale,* 1893; *Les lois sociales,* 1898; *Etudés de psychologie sociale,* 1898.
– Ferdinand Tönnies*, Communanté et Societé,* 1887; ed. VII-a, 1935.
– Lester Ward*, Dynamic Sociology,* 1883; *Psychic Factors of Civilization,* 1893; *Pure Sociology,* 1903.
– E. Waxweiler*, Esquisse d'une sociology,* 1906.

CAPITOLUL VI

POZITIVISMUL SOCIOLOGIC. AUGUSTE COMTE

Sociologia secolului al XX-lea, centrată pe teoretizarea reflecțiilor asupra vieții sociale, a fost marcată de efortul construcției unor scheme teoretice explicative a „socialului ca social”, potrivit modelului gnoseologic al științelor naturii. Aceasta, pentru ca şi sociologia să poată oferi o cunoaştere propriu-zis ştiinţifică a societăţii, capabilă să pună la îndemâna oamenilor mijloace solide prin intermediul cărora să-şi poată stăpâni devenirea socială şi istorică, aşa cum ştiinţele naturale le-au oferit pentru stăpânirea forţelor naturale.

O primă problemă apărută în acest demers a fost aceea a măsurii în care cunoaşterea ştiinţifică sociologică mai poate să menţină sau trebuie să abandoneze ambiţiile realizării unor viziuni sintetice şi globale asupra societăţii, aşa cum le-au cultivat marile doctrine ale sociologiei istorice.

În contextul creat de această evoluţie s-a conturat un nou mod de gândire sociologică, în centrul căruia s-a situat intenţia expresă de a elabora o ştiinţă specială a „socialului”, din care s-au născut marile direcţii de gândire, doctrine, curente sau şcoli sociologice ale celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea: pozitivismul sociologic, sociologismul, marxismul, şi altele.

1. **Contextul social şi intelectual al genezei pozitivismului sociologic**

Geneza pozitivismului în sociologie este legată de numele reputatului filosof şi sociolog francez Auguste Comte[1] care este considerat,

---

[1] Isidore Auguste Marie François Xavier Comte (1798-1857) s-a născut la Montpélier, într-o familie din clasa medie, catolică şi monarhistă.

– 1807-1814: studii primare, secundare şi catolice; renunţă la credinţa catolică, devine liber cugetător, adept al ideilor liberale şi revoluţionare;

– 1814-1816: admis, primul pe lista Sudului, la Şcoala Politehnică (închisă provizoriu în 1816 de guvernul Restauraţiei, fiind suspectată de iacobinism). Comte urmează, acasă, câteva cursuri de medicină şi fiziologie; se întoarce apoi la Paris, unde dă lecţii de matematică;

de majoritatea istoricilor sociologiei, drept întemeietorul acestei ştiinţe, fiind primul care a utilizat termenul de „sociologie” pentru desemnarea noii discipline ştiinţifice.

În ceea ce priveşte sursele intelectuale ale operei lui A. Comte, acestea pot fi identificate în „asaltul frontal îndreptat împotriva

---

– 1817: devine secretarul lui Saint-Simon (până în 1824);

– 1822: publică în *Sistemul Industrial*, *Prospectul lucrărilor ştiinţifice necesare pentru reorganizarea societăţii;*

– 1824: publică *Sistemul de politică pozitivă*, vol. I, partea întâi (ediţie remaniată a primei lucrări), pe care o vinde lui Saint-Simon, care o publică în *Catehismul industriaşilor* (fără numele autorului). Comte se supără şi scandalul începe: îl consideră pe Saint-Simon „jongleur depravat”;

– 1825: se căsătoreşte cu Caroline Massin, o veche prostituată, o căsătorie făcută pe baza unui „calcul generos”, dar care, zice A. Comte, „a fost singura greşeală cu adevărat gravă din viaţa mea”;

– 1826: începe să publice lecţiile *Cursului de filosofie pozitivă;*

– 1826-1827: criză mentală (prima fugă a nevestei); internat într-un spital „de sănătate” (8 luni de zile), după care încearcă să se sinucidă; se însănătoşeşte;

– 1829: reia *Cursul de filosofie pozitivă*;

– 1830: publică vol. I al *Cursului de filosofie pozitivă*, apoi celelalte, în 1835, 1839, 1841 şi 1842;

– 1831: începe un Curs gratuit de astronomie populară la primăria arondismentului de care aparţinea;

– 1832: este numit repetitor de analiză matematică la Şcoala Politehnică (i se refuză o catedră de istoria ştiinţelor la Collège de France; i se refuză şi catedra de geometrie la Şcoala Politehnică);

– 1836: este numit examinator de admitere la Şcoala Politehnică până în 1844, când pierde postul;

– 1842: divorţează definitiv şi începe să trăiască din „liberul subsidiu pozitivist” (cum îi plăcea să spună), pe care iniţial i-l trimitea J.S. Mill şi câţiva englezi bogaţi, apoi E. Littré şi cca. 100 de discipoli sau admiratori francezi;

– 1844: octombrie- întâlneşte pe Clotilde de Vaux, sora unuia din vechii lui elevi, mai în vârstă decât el cu 30 de ani, văduvă şi bolnavă;

– 1845: se îndrăgosteşte de ea, care îl acceptă, dar numai ca prieten („an fără seamăn”);

– 1846: Clotilde moare sub ochii săi, moment din care A. Comte îi acordă un veritabil cult;

– 1846: A. Comte proclamă religia umanităţii;

– 1848: întemeiază Fundaţia Societăţii Pozitive;

– 1857: 5 septembrie, moare la Paris, 10, Rue Monsieur le Prince, în mijlocul discipolilor;

metafizicilor filosofiei secolului al XVIII-lea”, în special în scrierile lui Hume şi ale continuatorilor săi, în empirismul britanic şi susţinut, în diferite forme, de „idealismul critic” al lui Kant, la care se adaugă o serie de idei saint-simoniene, inspirate din opera lui Condorcet şi Montesquieu, care „...au temperat entuziasmul versiunii iluministe, rigid aplicate, cu privire la aservirea societăţii legilor naturale ale dezvoltării” [1].

Opera sa a fost marcată, în acelaşi timp, de climatul general al epocii în care era dominantă „..convingerea că gândirea teologică aparţine trecutului”, că „Dumnezeu este mort”, potrivit formulării lui Nietzsche; că „gândirea ştiinţifică va domina de acum înainte gândirea oamenilor moderni; că, o dată cu teologia, structura feudală sau organizarea monarhică sunt pe cale de dispariţie” ; că „oamenii de ştiinţă şi industriaşii vor domina societatea epocii noastre” [2].

La începutul secolului al XIX-lea, ceea ce a frapat pe toţi observatorii societăţii a fost dezvoltarea industrială, care, organizată nu potrivit normelor şi cutumelor tradiţionale, a apărut ca o realitate cu totul originală, în raport cu trecutul. Originalitatea acestui proces deriva, între altele, din faptul că munca industrială este organizată ştiinţific, în vederea obţinerii unui randament maxim. Datorită acestui fapt are loc un proces de sporire a resurselor societăţii; în aceste condiţii apar muncitorii de fabrică şi cei din foburguri, respectiv clasa muncitoare cu contradicţiile latente sau deschise dintre muncitori şi proprietari, apar crizele de supraproducţie care au drept consecinţă creşterea sărăciei, în condiţiile existenţei unei abundenţe şi supraabundenţe de bunuri. Acest sistem economic, bazat pe organizarea industrială şi ştiinţifică a muncii, este legat de schimbul liber şi de urmărirea profitului din partea producătorilor şi comercianţilor, considerate, ambele, de către unii teoreticieni drept condiţia existenţială a progresului economic şi social.

Teoriile sociologice care s-au născut în această perioadă au dobândit caractere, conţinuturi şi orientări diferite, în funcţie de locul şi rolul pe care l-au atribuit unora sau altora din aceste elemente, în societate şi în analiza sistemelor economice şi sociale.

În ceea ce îl priveşte pe A. Comte, el a considerat ca fundamentale pentru viaţa socială organizarea ştiinţifică a muncii în sistemul industrial, care determină creşterea continuă a bogăţiei, precum şi concentrarea

---

[1] Anthony Giddens, *Pozitivismul şi criticii săi;* în volumul Tom Bottomore, Robert Nisbet, *A History of Sociological Analysis*, Basic Books, Inc. Publishers, N.Y., 1978, p. 239.

[2] Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique,* Editions Gallimard, Paris, 1967, p. 87.

muncitorilor în fabrică, ca o consecinţă a concentrării capitalurilor şi a mijloacelor de producţie în mâinile unui număr mic de capitalişti.

Contradicţiile dintre muncitori şi capitalişti, ca şi crizele de supraproducţie, i-au apărut drept fenomene secundare, superficiale sau episodice, care rezultă din proasta organizare a societăţii industriale şi care pot fi remediate prin reforme şi îmbunătăţiri ale sistemului economic şi social industrial. După cum se ştie însă, Marx şi Engels, exact în aceeaşi perioadă, au considerat contradicţia dintre capitalişti şi proletari, concentrarea capitalului şi agravarea situaţiei maselor muncitoare, drept elemente fundamentale ale orânduirii sociale capitaliste şi, de pe această bază, şi-au elaborat concepţia materialistă asupra istoriei. Doctrinele liberaliste văd în crizele de supraproducţie ale societăţii capitaliste, nu esenţa ei, ci doar elemente patologice, momente de criză în dezvoltarea unei organizaţii care, dealtfel, ar fi stabilă şi prosperă, cu condiţia respectării libertăţii schimbului.

În acest context, A. Comte îşi defineşte poziţia sa şi concepţia asupra societăţii industriale, o concepţie opusă celei materialiste asupra istoriei, deci, o concepţie de alt tip asupra societăţii, a istoriei şi a dezvoltării ei.

2. **Auguste Comte – etape în conturarea şi evoluţia concepţiei sociologice pozitiviste**

Cum şi-a elaborat propria sa concepţie? Care sunt coordonatele sale generale? Care este valoarea sa?

Se ştie că A. Comte şi-a început activitatea teoretică alături de Saint-Simon, ca secretar şi, ulterior, şi colaborator al acestuia. În activitatea lor comună îşi găseşte rădăcinile teoretice orientarea pozitivistă în sociologie, căci Saint-Simon a fost cel care a considerat drept misiunea sa în lume aceea de a întemeia o ştiinţă nouă, ştiinţa societăţilor omeneşti bazată pe principiile ştiinţei pozitive sau, cu numele pe care i l-a dat el „fizica socială”. Spre deosebire de maestrul său, A. Comte considera însă că „reorganizarea socială trebuie înţeleasă ca o întreprindere esenţial teoretică” şi nu una „exclusiv practică”. Sensul acestei afirmaţii era următorul: în vremea lui se considera necesară transformarea societăţii şi, în acest sens Saint-Simon a şi încercat să acţioneze pe baza sistemului industrial pe care l-a elaborat. A. Comte era însă de părere că înainte de a se trece la acţiunea socială, este necesar studiul ştiinţific al legilor evoluţiei sociale, deoarece nimeni nu poate schimba instituţiile sociale după placul său, şi nici una din schimbările sociale nu pot fi utile şi durabile atâta timp cât ele nu sunt realizate „pe linia dezvoltării naturale a societăţii”. Ca atare, lui i se părea pe deplin clară necesitatea elaborării unui „plan de lucrări

ştiinţifice necesare pentru reorganizarea societăţii". În vederea realizării acestui plan, A. Comte şi-a propus elaborarea teoretică temeinică a problemelor şi apoi trecerea la realizarea lor practică.

Despărţindu-se de Saint-Simon, A. Comte a trecut la studierea legilor fenomenelor sociale, dar imediat şi-a dat seama că ştiinţa care ar urma să formuleze aceste legi („sociologia") nu se putea constitui numai prin ea însăşi, fără concursul celorlalte ştiinţe care studiază celelalte fenomene ale naturii. Ea nu putea fi elaborată decât pe baza achiziţiilor totalităţii ştiinţelor pozitive. Pentru aceasta era, însă, necesară sistematizarea lor prealabilă. În această tentativă şi pe această linie de evoluţie a ideilor sale, A. Comte a ajuns să întocmească un program de ierarhizare a ştiinţelor fundamentale, a raporturilor lor de dependenţă, pentru a ajunge, în sfârşit, pe o cale riguros ştiinţifică, la constituirea sociologiei ca ştiinţă. Aşa se face că, în evoluţia şi activitatea lui, se pot înregistra trei etape distincte, marcate prin cele trei lucrări principale ale lui A. Comte:

a) **prima etapă** se situează între anii 1820-1826, în care a scris:

– *Opuscul de filosofie socială; succintă apreciere asupra ansamblului trecutului modern* (1820);

– *Planul lucrărilor ştiinţifice necesare pentru reorganizarea societăţii* (aprilie 1822);

– *Consideraţii filosofice asupra ştiinţelor şi a savanţilor* (nov.-dec. 1825);

– *Consideraţii asupra puterii spirituale* (1825-1826).

b) **a doua etapă** este cuprinsă între anii 1830-1842, perioadă în care apar lecţiile din cadrul *Cursului de filosofie pozitivă*;

c) **a treia etapă** este marcată de apariţia lucrării *Sistem de politică pozitivă* sau *Tratat de sociologie instituind religia umanităţii* (1851-1854).

Reflectând asupra societăţii timpului său, A. Comte considera, în prima etapă a evoluţiei sale intelectuale, că un tip de societate, caracterizată prin predominanţa teologiei şi a militarismului este pe cale de dispariţie. Este vorba de acel tip de societate care se întemeia pe credinţa în transcedent şi pe rolul de prim rang ce se acorda preoţilor şi militarilor. Locul acestui tip de societate este luat de altul nou, care este societatea ştiinţifică, în care pe prim plan trece activitatea savanţilor ca o categorie socială care furnizează baza intelectuală şi morală a ordinii sociale. Locul militarilor este luat, în noua societate, de industriaşi, în sensul larg al cuvântului (antreprenori, directori de fabrică, bancheri).

În această etapă a dezvoltării societăţii, principala activitate a membrilor săi încetează a mai fi lupta unora contra altora, şi se transformă în lupta oamenilor cu natura şi exploatarea raţională a resurselor materiale şi naturale. Încă din această perioadă, A. Comte ajunge la concluzia că o

reformă profundă a societății nu poate fi realizată fără o reformă intelectuală profundă. Pentru realizarea acesteia era necesară o sinteză a științelor și crearea unei politici pozitive.

Ca și mulți alți contemporani ai săi, A. Comte a socotit că societatea modernă, în care trăia, se afla în criză. Criza societății se explică, după el, prin contradicțiile ce se nasc între ordinea socială teologică și militară pe cale de dispariție, și ordinea socială științifică și industrială pe cale de a se naște. Aceasta, deoarece vechiul sistem politic intrat în descompunere, datorită revoluției de la 1789, n-a fost înlocuit cu o nouă așezare socială și politică, în măsură să garanteze condițiile fundamentale ale vieții sociale „normale” : ordinea și progresul. În societatea contemporană lui, observă el, ideile privitoare la ordinea socială se întemeiază pe vechile concepții teologice, conservatoare și retrograde, în timp ce ideile privitoare la progres se întemeiază pe concepțiile metafizice și, ca atare, conduc la o negare fățișă a ordinii, a ierarhiei și autorității. În această stare a ideilor se manifestă, de fapt, spune el, două atitudini politice opuse: una conservatoare, tradițională și, de aceea, reacționară, și alta critică și revoluționară. Promotorii teoriilor și concepțiilor revoluționare fac uz de câteva principii care reprezintă, fără nici o îndoială, cauza discordiei, a luptelor dintre idei și partide, a anarhiei și nivelului scăzut al vieții sociale. Aceste principii sunt: libertatea absolută a conștiinței (adică dreptul absolut al fiecăruia dintre membrii societății de a-și forma o părere proprie despre orice chestiune, deci și despre cele sociale), ceea ce reprezintă o eroare profundă. De ce? Spre deosebire de științele naturii unde legile stabilite de specialiști nu sunt discutate, în domeniul științei sociale, care are ca obiect de studiu un domeniu incomparabil mai complex al realității, se cere ca toată lumea, și specialiștii și nespecialiștii, și cei competenți și cei necompetenți să-și poată exprima părerile, nestingheriți, în oricare din problemele sociale aflate în discuție. O asemenea situație, deși nu e de dorit, este încă posibilă, deoarece vechile principii și instituții fiind înlăturate, cele noi nu sunt încă elaborate și, deci, nici prezente în viața socială.

Alături de cerința libertății absolute, cerința egalității politice și a suveranității naționale a popoarelor, reprezintă alte grave rătăciri, deoarece oamenii nu sunt egali din punct de vedere politic și nici din alte puncte de vedere.

Revendicarea libertății ar putea avea doar un singur sens, și anume acela al revendicării dreptului la o liberă și normală dezvoltare a activității personale, dar cu condiția ca această dezvoltare să fie, la rândul ei, convenabil dirijată pentru societate, căci altfel ea capătă, inevitabil, un caracter anarhic. În ceea ce privește revendicarea suveranității poporului,

nici aceasta nu este raţională şi, deci, justificată, întrucât, pe această bază, capriciile şi inconsecvenţele maselor se pot manifesta în voie, ceea ce determină instabilitatea instituţiilor sociale şi perpetuarea pentru o lungă perioadă de timp a acesteia.

Aşa se explică de ce problemele vieţii sociale şi ale politicii au fost şi continuă să fie ocolite de oamenii capabili, care îşi îndreaptă eforturile şi atenţia spre ştiinţele pozitive, făcând loc în politică avocaţilor şi „literatorilor" (gazetarilor), care devin astfel deţinătorii destinelor sociale. De aceea, în acest domeniu „expresiunea tinde să detroneze concepţiunea", adică vorba goală înlocuieşte ştiinţa.

O singură ieşire este posibilă: fundamentarea „fizicii sociale", a ştiinţei pozitive despre societate, a sociologiei, ca o ştiinţă naturală despre societate, care să aibă ca obiective elaborarea unor principii şi a unor adevăruri temeinice, deduse din observaţie şi pe baza experienţei, de către oameni capabili (specialiştii). Numai pe această bază politica va putea fi întemeiată ştiinţific, va putea deveni o aplicare practică a ştiinţei despre societate, adică se va întemeia pe cunoaşterea şi respectarea legilor naturale ale societăţii. Numai astfel arbitrariul, şarlatanismul, interesul personal şi egoismul vor dispare din viaţa socială, iar conducătorii societăţii vor putea deveni „spiritele ştiinţifice şi filosofice pozitive", adică oameni de ştiinţă, savanţi, filosofi.

Este exact ceea ce şi-a propus să facă, în cea de-a doua etapă a activităţii sale atunci când A. Comte aprofundează şi execută programul ale cărui linii generale le-a fixat în operele sale de tinereţe.

3. „Spiritul pozitivist". Statica şi dinamica socială

Pentru A. Comte, termenul „pozitiv" implica orientarea cercetării sociale spre „realitate" şi „utilitate", spre „certitudine" şi „precizie", ceea ce presupunea reducerea filosofiei la exprimarea sintezei emergente a cunoaşterii ştiinţifice. Dar „spiritul pozitivist" trebuia să dobândească un caracter constructiv, spre deosebire de „spiritul metafizic" care, cantonându-se preponderent în „critica" lumii sociale nu s-a mai dovedit capabil de organizarea acesteia.

De pe aceste poziţii, A. Comte a susţinut că studiul ştiinţific al fenomenelor sociale nu poate să nu pornească de la constatarea că fenomenele sociale sunt şi ele supuse legilor naturale şi, ca atare, cercetarea lor trebuie să urmeze aceeaşi cale ca şi studiul celorlalte fenomene ale naturii. Aceiaşi poziţie trebuie să fie adoptată şi în studiul societăţii, unde, corespunzător anatomiei şi fiziologiei din biologie, vom avea *statica* şi, respectiv, *dinamica socială*.

În acest sens, sociologia va utiliza, ca şi biologia, concepte „sintetice”, care pun în legătură proprietăţi ale unor ansambluri complexe, puţin „agregate”, de elemente, aşa cum procedează fizica, chimia, ştiinţele mai „de jos” ale sistemului ierarhic general al ştiinţei.

În consecinţă, ca şi biologia, sociologia va aborda realitatea socială într-o dublă perspectivă: una referitoare la „statica socială” şi a doua referitoare la „dinamica socială”.

Statica socială, urmând a consta din studiul instituţiilor sociale existente şi a interrelaţiilor funcţionale dintre acestea, având drept obiect „cercetarea condiţiilor echilibrului”, fiind chemată să se ocupe de simultaneitate, de stări sociale date concomitent şi, ca atare, ea face abstracţie de timp. Ea este, de fapt, anatomia societăţii şi studiază părţile organismului social. Studiind acţiunile şi reacţiunile pe care le exercită continuu părţile sistemului social, unele asupra altora, *statica socială* apare ca o *teorie a ordinii sociale*.

Spre deosebire de statica socială, *dinamica socială*, care va urma să fie studiul proceselor evoluţiei sociale, porneşte de la faptul că dinamica, în general, are ca obiect de studiu legile mişcării. În sociologie, ea reprezintă, deci, studiul legilor dezvoltării societăţii şi, de aceea, apare drept o *teorie a progresului social,* care nu este, în ultimă instanţă, nimic altceva decât „...dezvoltarea treptată a ordinii; ordinea e baza, iar progresul e scopul vieţii sociale”.

În cadrul staticii sociale, A. Comte îşi propune să analizeze „condiţiile generale de existenţă socială, privitoare, mai întâi, la individ, apoi la familie şi, în sfârşit, la societatea propriu-zisă”. Analizând condiţiile sociale ale individului, A. Comte consideră că omul este înzestrat cu „sensibilitate esenţialmente spontană”, cu o înclinare instinctuală spre viaţa comună, independent de orice calcul individual, personal, interesat.

Individul, însă, izolat de familie şi de societate nu este decât o abstracţiune şi nu o realitate. De aceea, unitatea de bază, elementară a societăţii o reprezintă familia, unde „individul învaţă să iasă din propria sa personalitate şi să trăiască în altul”. Indiferent de variaţiunile familiei de-a lungul vremurilor, două categorii de relaţii care instituie şi menţin familia sunt comune tuturor: „subordonarea sexelor” şi „subordonarea vârstelor”. În această privinţă, el susţine că biologia a dovedit faptul că femeia e mai puţin înzestrată cu aptitudini care să îi permită continuitate şi intensitate în activitate şi, mai ales, în activitatea intelectuală. Ea este însă mai altruistă şi, pe această bază, ea realizează coeziunea familiei prin „simpatia” şi „cordialitatea” sa faţă de bărbat şi, „dulcea influenţă continuă” asupra copiilor. De aceea, femeia este centrul moral al familiei. Cu toate acestea, în

mod paradoxal, rolul activ, de conducător în familie îl are bărbatul, deoarece prin particularităţile sale naturale, el este în măsură să promoveze interesul egoist şi lupta pentru realizarea lui, el este mai puţin sentimental şi, de aceea, el este mai capabil de imparţialitate etică.

În privinţa subordonării vârstelor, autoritatea ambilor părinţi se exercită asupra copiilor, însă cu efecte diferite, conforme cu particularităţile lor sufleteşti. În orice caz, autoritatea paternă este izvorul principal al disciplinei şi ordinii sociale, căci societatea, în general, nu este altceva decât un grup de familii şi nu de indivizi. Acest fapt se datorează unei „note dinstinctive a activităţii omeneşti" şi anume: ea prezintă „o invariabilă paralelă între progresul diviziunii sociale a muncii şi coordonarea eforturilor, ambele cu atât mai pronunţate cu cât creşte complexitatea şi întinderea societăţii".

Problema centrală a existenţei indivizilor în societate este aceea a raportului dintre interesele individuale şi cele generale. Într-o societate aflată în stare ideală, fiecare individ trebuie să aibă posibilitatea de a-şi găsi destinaţia pe care o merită şi, dacă aşa ceva se va realiza, fiecărui individ i se va impune sentimentul dependenţei lui de ceilalţi, dar, concomitent va apare şi se va dezvolta şi conştiinţa importanţei personale a fiecăruia. Cu cât fiecare membru al societăţii îşi va îndeplini mai bine rolul său în societate şi se va specializa, cu atât societatea va fi mai puternică.

Specializarea înseamnează, însă, îngustare, limitare, fapt ce determină şi o particularizare a sentimentelor, ceea ce vine în contradicţie cu interesele armoniei sociale. Tocmai ca urmare a acestui mers al lucrurilor apare necesitatea şi se evidenţiază rolul guvernării, şi anume, acela al menţinerii şi restabilirii spiritului de ansamblu, al armoniei, căci, în ultimă instanţă, guvernarea înseamnă subordonarea spiritului particular, celui de ansamblu. Legea de bază a oricărei guvernări, la A. Comte, este aceasta: „diversele feluri de operaţiuni particulare se plasează, în mod firesc, sub conducerea neîntreruptă a celor de grad de generalitate imediat superior". Astfel, între oameni se stabileşte, în mod natural, o ierarhie, care cere cu necesitate guvernarea, adică statul în care subordonarea este intelectuală şi legală, în aceasta incluzându-se şi subordonarea politică, despre care el spunea: „Subordonarea politică este, în general, tot atât de inevitabilă, pe cât e de indispensabilă".

Din cele spuse până acum, referitoare la conţinutul concepţiei sale asupra staticii sociale, rezultă că, după A. Comte, existenţa inegalităţii dintre bărbat şi femeie, dintre conduşi şi conducători şi, în general, a oricăror inegalităţi sociale, existenţa claselor sociale, sunt fenomene sociale care decurg din însăşi natura umană şi din natura societăţii. Ele îşi au

originea în necesitatea repartizării rolurilor şi funcţiilor sociale în raport de gradul de complexitate şi de generalitate a activităţii lor sociale, care reflectă gradul de generalitate al ideilor implicate în aceste activităţi, ceea ce conferă importanţă diferită rolurilor jucate de fiecare din membrii organismului social, în raport cu interesele generale ale acestuia.

4. **Concepţia comtistă asupra dezvoltării şi progresului social**

În volumele V şi VI ale *Cursului de filosofie pozitivă*, A. Comte dezvoltă concepţia sa asupra „*legilor fundamentale ale dinamicii sociale sau despre teoria generală a progresului natural al omenirii*". În această parte a lucrării sale, expune şi analizează el teoria asupra dezvoltării sociale. Problematica dezvoltării sociale a tratat-o şi în lucrarea *Sistem de politică pozitivă* – volumul III, într-o parte a acestuia intitulată *Dinamica socială sau tratat general al progresului uman*, cu subtitlul *Filosofia istoriei.*

Care sunt elementele fundamentale ale concepţiei comtiste asupra progresului, asupra dezvoltării sociale?

Progresul omenirii, consideră A. Comte, nu este altceva decât continuarea şi termenul ultim al procesului de perfecţionare continuă ce se înregistrează la nivelul regnului biologic. Civilizarea este procesul de continuă îmbunătăţire a condiţiilor materiale ale vieţii sociale, şi, înainte de toate, afirmarea permanentă şi exercitarea din ce în ce mai intensă a capacităţilor intelectuale, raţionale ale omenirii. În această perspectivă, progresul civilizaţiei este reprezentat de lupta permanentă ce se dă între animalitatea şi umanitatea din noi. De altfel, el susţinea că „dezvoltarea individuală reproduce într-o succesiune mai rapidă principalele faze ale dezvoltării sociale", ceea ce echivalează cu întemeierea biologistă a dezvoltării sociale, direcţie de gândire care a fost dezvoltată ulterior de E. Haeckel, H. Spencer, Darwin şi alţii.

În ceea ce priveşte *factorii progresului social*, aceştia sunt de două feluri: unii sunt *constanţi*, şi dau un curs uniform progresului civilizaţiei (între aceştia, A. Comte situa, de exemplu, durata vieţii individuale, care nu depăşeşte anumite limite şi care înregistrează la toţi indivizii aceleaşi condiţii ce se repetă: tinereţea, maturitatea, bătrâneţea). Alţii sunt *variabili*, şi modifică ritmul progresului (între aceştia se situează, de exemplu: creşterea populaţiei, care generează necesitatea găsirii de noi mijloace de existenţă, ca şi un anume spor al energiei de care dispune societatea, pentru combaterea divergenţelor particulare, dar şi, mai ales, intensificarea raporturilor dintre membrii societăţii, care contribuie, în mai mare măsură decât numărul sporit de indivizi, la accelerarea proceselor dezvoltării sociale).

În ultimă instanţă, însă, *factorii care determină dezvoltarea societăţii sunt de ordin intelectual şi moral*. Astfel, la A. Comte, istoria societăţii apare ca fiind dominată de istoria spiritului, ceea ce înseamnă că evoluţia ideilor şi a concepţiilor atrage după sine şi determină evoluţia acţiunilor şi a conduitelor sociale şi, deci, şi a modului de a fi al societăţii. În această concepţie, pentru a explica un fapt social trebuie să urmăreşti care sunt motivele şi concepţiile care l-au provocat, ce scopuri, ce idei şi ce interpretări au stat la baza diferitelor fapte, fenomene, stări sau acţiuni sociale.

Generalizând, pentru a explica existenţa anumitor instituţii sociale sau a unui mod determinat de organizare a societăţii, trebuie urmărit care sunt ideile sau modurile de gândire care au predominat în diferite timpuri şi în diferite locuri.

A. Comte consideră, însă, că ideile şi modurile de gândire nu există decât în societate şi, ca atare, ele suferă la rândul lor, influenţele societăţii.

Dacă ideile sunt cele care domină într-o societate, în cadrul ei trebuie să existe un număr de oameni capabili care au de îndeplinit câteva funcţii sociale esenţiale: depozitarea ideilor societăţii, prelucrarea şi interpretarea lor, pentru a putea răspunde exigenţelor sociale, precum şi răspândirea lor în mase.

Aceste persoane constituie o clasă şi, întrucât ideile pe care le deţin guvernează de fapt în societate, clasa aceasta este cea care deţine funcţia de clasă conducătoare în societate. Dacă aşa stau lucrurile, participarea tuturor (a maselor) la conducerea societăţii, practic nu este posibilă.

Între cei ce au poziţie conducătoare în societate şi deţin puterea, A. Comte distinge o categorie de indivizi care deţin puterea speculativă şi o altă categorie de indivizi care deţin numai puterea aplicativă. În orice sistem social–politic există o puternică rivalitate între aceste două categorii de deţinători ai puterii: între cei ce emit ideile şi cei care deţin conducerea efectivă a faptelor. Rivalitatea este generată de tendinţa de preponderenţă pe care o manifestă fiecare.

Examinând în lumina acestei concepţii modul cum s-au petrecut lucrurile în istoria dezvoltării societăţii, A. Comte consideră că în faza teologică a dezvoltării sociale, deţinătorii ideilor erau cei ce făceau parte din clasa preoţească, în timp ce puterea activă era deţinută de clasa militarilor.

În faza metafizică a dezvoltării societăţii, puterea speculativă era reprezentată de filosofi, iar cea activă de legişti (jurisconsulţii, magistraţii, înalţii demnitari).

În etapa pozitivă, savanţii sunt cei ce reprezintă puterea speculativă şi „industrialii” (tehnicienii, cei ce aplică ştiinţa în producţie), pe cea activă.

Cu titlu de exemplu, iată cum înţelege A. Comte determinarea de către sistemele de idei predominante, a diferitelor modalităţi de existenţă a

societății. Analizând lucrurile în faza teologică a dezvoltării societății, el arată că aceasta a cuprins trei perioade succesive distincte: perioada fetișistă, cea politeistă și cea monoteistă. Acestea se deosebesc între ele prin gradul în care intelectul oamenilor este în stare să realizeze generalizări.

Sensul devenirii sociale îl reprezintă progresul și unitatea spiritului uman. Dar, nu se poate realiza o veritabilă unitate într-o societate, decât atunci când ansamblul ideilor directoare ale acesteia, adoptate de membrii săi, constituie un tot coerent. Care este resortul care determină un asemenea sens al evoluției sociale? El este tocmai incoerența diferitelor moduri de gândire care există în fiecare epocă istorică. Spiritul uman va reuși să-și găsească o asemenea coerență numai în faza finală a dezvoltării istorice universale, fază în care pozitivismul va fi extins la ansamblul disciplinelor intelectuale, politice și morale. „În ultimă instanță, scopul devenirii sociale este de a aduce gândirea umană la coerența căreia îi este destinată, și care nu se poate realiza decât pe două căi: fie pe calea fetișismului spontan, fie pe cea a pozitivismului final. În acest sens, spiritul, fie va explica toate lucrurile, considerându-le a fi animate, fie renunță la orice explicație cauzală teologică sau metafizică, și se mărginește la a stabili legi."[1].

Dar, dacă starea normală și finală a evoluției umanității este spiritul (filosofia) pozitiv, de ce a fost nevoie de a trece prin atâtea etape succesive? De ce a existat o istorie atât de îndelungată până să apară o conștiință (A. Comte) care să înțeleagă ceea ce trebuie să fie spiritul uman? Pentru că omul nu a putut să înțeleagă și nu a putut să-și mărturisească incapacitatea lui de a recunoaște ordinea exterioară și de a-i da o explicație ultimă, decât târziu pe scara evoluției sale istorice. De aceea, pozitivismul ajunge la concluzia că, ceea ce poate fi cunoașterea vieții sociale este: observarea fenomenelor, analiza lor și descoperirea legilor care guvernează relațiile dintre ele, ori prin observație și analiză, este imposibilă descoperirea imediată și rapidă a acestei ordini exterioare. Înainte de a filosofa, omul trebuie să trăiască, și, în acest sens, el nu a putut să explice științific decât progresiv lumea, pornind de la fenomenele cele mai simple, spre cele complexe. De aceea, deci, este necesară istoria. Și, dacă este necesară, de ce trebuie să ajungă la un capăt? Mecanismele care guvernează dinamica socială sunt acțiunile și reacțiunile dintre diferitele sectoare ale realității sociale globale. Resorturile acestor treceri de la o etapă la alta a devenirii sociale se găsesc, după caz, în politică, în economie sau în inteligență. Deci, primatul devenirii ideilor nu mai subzistă. Este adevărat că marile etape ale

---

[1] Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique,* Editions Gallimard, Paris, 1967, p. 87.

istoriei umanităţii sunt fixate de modul de a gândi etapa finală, care este cea a pozitivismului universal, iar resortul ultim al devenirii este critica neîncetată pe care pozitivismul, în faza iniţială, apoi în cea a maturităţii sale, o exercită asupra sintezelor parţiale şi provizorii ale fetişismului, teologiei şi metafizicii.

„Inteligenţa este cea care indică direcţia istoriei umane şi marchează ceea ce va fi împlinirea societăţii şi a naturii umane în starea finală”. În această perspectivă, istoria umanităţii este istoria unui popor unic, care are un mod de gândire valabil pentru toţi oamenii (ca şi matematica). Dar, dacă este aşa, cum se explică existenţa istoriilor particulare şi diferite ale popoarelor? Există trei factori ai variaţiei în istorie: masa, climatul şi acţiunea politică. Prima este generată de predominanţa anumitor predispoziţii (dar pe baza unui fond de natură comună). Al doilea (climatul), prin diversitatea sa, explică până la un anumit punct, diversitatea istorică. În ceea ce priveşte acţiunea politică, în explicaţia lui A. Comte se regăseşte providenţialismul: nu oamenii mari fac istoria: ea depinde de circumstanţe şi de alţi factori care interacţionează, inclusiv de acţiunea oamenilor „mari”, dar urmează o evoluţie necesară, fiind guvernată de fatalitate (chiar dacă aceasta este din ce în ce mai modificabilă, pe măsura trecerii din lumea legilor fizicii, în cea a legilor istorice).

Revine sociologiei, care descoperă ordinea esenţială a istoriei umanităţii, sarcina să sprijine umanitatea în scurtarea duratelor şi reducerea costurilor devenirii sale pe calea pozitivismului, prin intervenţii înţelepte, bazate pe aprecierea exactă a caracterului lucrurilor şi evenimentelor şi pe prevederea raţională a modului de finalizare a lor, „ceea ce presupune cunoaşterea prealabilă a legilor lor. Or, tocmai această nouă ştiinţă a urmărit A. Comte să întemeieze, ca ştiinţă având ca obiectiv specific studiul legilor devenirii istorice, întemeiată pe observaţie şi comparaţie, deci pe metode analoage celor din ştiinţele naturii.

O dată elaborată teoretic, această concepţie asupra sociologiei ca ştiinţă A. Comte a utilizat-o în analiza vieţii sociale, oprindu-se în special asupra religiei, proprietăţii, familiei, limbajului, diviziunii sociale a muncii şi în conturarea existenţei sociale sistematizate de sacerdoţiu (schiţă a societăţii umane devenite pozitivistă).

De asemenea, el a investigat şi limitele generale ale variaţiei proprii ordinii umane, ca fundament al necesităţii variaţiilor istorice, toate la un loc, constituind teoria sa generală asupra structurii fundamentale a societăţilor.

5. **Sociologia, acțiunea politică şi morală**

După ce a degajat caracteristicile societății industriale, el a considerat că aceasta este forma organizării sociale ce poate fi universalizată. În acest sens, ca şi predecesorii săi, A. Comte nu s-a rezumat la eforturile de a întemeia sociologia ca ştiință a societății, ci şi-a propus să treacă de la gândire la acțiune, de la ştiință la politică şi morală. O asemenea aspirație poate fi evaluată în mod corect, luându-se în considerare faptul că ea trebuie să țină seama de o serie de exigențe specifice, esențiale, între care: Cum poate trece sociologul de la teorie la practică? Ce fel de propuneri face el pentru acțiunea socială propriu-zisă? Asemenea propuneri vizează soluționarea problemelor de ansamblu ale unui sistem social sau ale unor domenii limitate ale acestuia? – şi aşa mai departe.

În ceea ce îl priveşte pe A. Comte, acesta a avut ambiția de a fi un reformator social radical şi total, având impresia că deține soluția generală a „problemei sociale”, în ansamblul său.

Considerând că factorii economici şi politici sunt secundari în raport cu cei ştiințifici şi morali, că organizarea muncii pe baze ştiințifice este, relativ, uşor de înfăptuit, el a considerat că dezvoltarea reală şi deplină a societății omeneşti este realizabilă prin:

– transformarea modurilor de gândire a oamenilor;
– difuzarea gândirii pozitiviste, la nivelul întregii societăți;
– eliminarea rămăşițelor gândirii teoretice şi a mentalităților feudale;
– promovarea convingerii că războaiele şi cuceririle coloniale sunt absurde şi anacronice.

El era profund convins de faptul că aceste teze sunt valabile şi, ca atare, nu a făcut nimic pentru a demonstra valabilitatea lor. De asemenea, era convins că înfăptuirea lor practică se va produce de la sine, fără intervenția şi efortul reformatorului, el fiind în mod expres împotriva reformării vieții sociale prin violență, indiferent de formele şi de condițiile acesteia, deci şi împotriva revoluțiilor, deşi, aşa cum s-a văzut, nu excludea imposibilitatea oricărei intervenții a omului în viața socială, în limitele caracterului modificabil al fatalității istorice a devenirii sociale.

De aici decurge în mod logic faptul că, reformatorii sociali, oamenii de „bună credință”, între care se situează şi sociologul, apar mai mult ca „vestitori sereni ai timpurilor noi”, pentru că sunt cei ce ştiu ceea ce este, în esența sa, ordinea umană şi, deci, ceea ce va fi societatea oamenilor. Ei sunt un fel de „profeți paşnici”, care instruiesc spiritele, adună sufletele şi, în consecință, sunt marii „preoți ai religiei sociologice”.

Evident că o asemenea poziție ridică nu puține semne de întrebare. Prima dintre acestea este următoarea: dacă totul se realizează de la sine, la ce mai este necesară şi bună ştiința societății, respectiv, sociologia? Răspunsul lui A. Comte a fost că „ştiința nu este o aventură”, în măsura în care va renunța la a căuta o explicație ultimă a lucrurilor şi a lumii, mulțumindu-se doar cu a constata ordinea care domneşte în lume, ca bază pentru crearea condițiilor de valorificare a resurselor naturale şi, pentru a pune ordine în propriul nostru spirit, precum şi cu condiția de a renunța la pretenția de a formula legi date o dată pentru totdeauna, recunoscând că „legile” nu sunt altceva decât relațiile necesare dintre fenomenele sau faptele constante, caracteristice fiecărui tip de existență.

Mai mult decât atât, ştiința are un dublu caracter pragmatic: oferă fundamente sigure pentru identificarea mijloacelor şi a instrumentelor tehnice necesare soluționării problemelor practice şi are o valoare educativă, contribuind la realizarea armoniei dintre spirit, ştiință şi morală, cu condiția de a evita unul din pericolele permanente care pândeşte ştiința, şi anume acela al dispersării în investigații şi analize din ce în ce mai înguste, care, evident, vor conduce la îngustarea viziunilor asupra realității şi la îndepărtarea de la adevărata ei misiune: „magistratura intelectuală”. Dar, pentru aceasta, se impune sinteza ştiințelor, având în centrul său sociologia însăşi, care reprezintă nivelul cel mai elevat al complexității, întrucât se referă la umanitate şi la înțelegerea acesteia, fiind solidară cu un context social şi istoric.

În acest fel, evoluția ştiinței ne conduce, pe de o parte, la depăşirea vechilor viziuni teologice şi metafizice asupra lumii, iar pe de altă parte, la înlocuirea acestora cu o „nouă religie”, „religia sociologiei”, religie care înlocuieşte credința şi adorarea unor forțe sau „realități transcendentale”, cu iubirea „umanității esențiale” pe care el a denumit-o Marea Ființă, şi care înseamnă „ceea ce în om, depăşeşte omul”, adică creația umană în planul culturii şi civilizației, ceea ce înseamnă iubirea „excelenței” pe care marii oameni au fost capabili să o realizeze şi spre care orice om trebuie să tindă a se ridica. Termenul de „excelență” nu echivalează cu iubirea unei societăți sau a alteia, nici cu iubirea societății viitorului (care nu este cunoscută de nimeni), ci cu iubirea Marii Ființe, care este întruchipată de „Societatea umană transfigurată”, perfectă, societatea „unității umane depline”, ca obiect final şi ideal al devenirii şi dezvoltării generale a societății omeneşti.

6. **Valoarea şi limitele teoretico-metodologice ale pozitivismului**

Propunându-şi să întemeieze o nouă ştiinţă a societăţii, potrivit modelului gnoseologic al ştiinţelor naturii, pozitivismul oferă o bază generală pentru constituirea sociologiei, îndeosebi sub raport metodologic, dar şi teoretic. Cerinţa expresă a lui A. Comte, ca sociologia, dacă vrea să devină ştiinţă, să se elibereze de „reziduurile metafizicii”, poate fi acceptată, fiind întemeiată pe faptul că obiectul său de studiu este mult mai complex şi distinct de cele ale celorlalte ştiinţe.

Aceasta obligă la dezvoltarea unor metode şi proceduri metodologice proprii, pe care A. Comte le-a identificat în trei elemente metodologice, fiecare cu caracteristici particulare: observaţia, experimentul şi comparaţia.

În ceea ce priveşte observaţia empirică, A. Comte susţinea că aceasta nu echivalează cu empirismul, întrucât nu toate observaţiile sunt ştiinţifice, chiar dacă privesc aceleaşi realităţi ca şi acestea. Este cazul observaţiilor izolate, care sunt inutile. Întrucât acestea nu sunt ghidate şi întemeiate teoretic, căci teoria este fundamentală pentru cercetarea sociologică, orientând investigaţiile spre anumite fapte, mai mult decât spre altele.

Referitor la experimentarea în viaţa socială, el susţine că, întrucât în societate nu este posibilă experimentarea de laborator, aceasta poate fi înlocuită cu experimentarea indirectă, respectiv, cu „experimentele naturale”, ale căror consecinţe pot fi analizate şi valorificate în procesul cunoaşterii ştiinţifice a realităţilor sociale.

Dar, pentru A. Comte, cea mai importantă metodă, care este vitală în întemeierea cercetării sociologice, este metoda comparativă, deoarece este în măsură să permită stabilirea de conexiuni (inclusiv cauzale), permiţând comparaţii sistematice, care să evidenţieze dacă un fenomen social este, în mod obişnuit asociat cu altul, sau dacă se produce într-o ordine regulată de succesiune.

Toate aceste teze şi idei s-au dovedit a fi productive în dezvoltarea ulterioară a sociologiei. Concepţia lui A. Comte, ca şi pozitivismul sociologic în general, a determinat şi reacţii şi îndoieli referitoare la alte viziuni, idei şi teorii pe care le-a formulat şi le-a susţinut. Între altele, s-a făcut observaţia că legea celor trei stadii ale evoluţiei umanităţii – teologică, metafizică şi pozitivă – a rămas în mare măsură la stadiul de simplă „afirmaţie”, nefiind o lege fundamentată empiric, ceea ce înseamnă că, în această privinţă, A. Comte a rămas mai mult un filosof al istoriei, decât un sociolog.

Din perspective diferite, alţi contemporani lui, (precum H. Spencer, K. Marx, J. S. Mill, Paul Barth) au obiectat împotriva determinismului

ideologic comtean, potrivit căruia ideile, factorul intelectual generează şi guvernează întreaga viață socială a oamenilor. J.S. Mill susținea că lumea socială este guvernată de sentimente, că fundamentele vieții sociale nu sunt ideile sau sentimentele (deşi ele au un rol important în societate); K. Marx, considera că factorii economici, respectiv, „existența socială” este primordială şi numai pe această bază se naşte „conştiința socială”, care cuprinde toate componentele nemateriale ale societății.

Cele mai puternice obiecții au fost aduse concepției lui A. Comte despre raporturile dintre ordine şi progres, despre dezvoltarea socială şi idealul social şi, îndeosebi, zeificării „progresului, considerat a fi produsul impulsului autopromovării, care este cauza generală a evoluției sociale.”

Însă, cel mai greu de susținut sunt soluțiile propuse de autor în sfera relațiilor dintre sociologie şi acțiunea socială, din care el a exclus acțiunea şi, în special, „violența”, revoluția, propunând o religie a ştiinței în locul celei teologice, şi o nouă Mare Ființă, întruchipată în „Societatea Transfigurată” a „unității umane depline”. Asemenea teze s-au dovedit a fi mai mult decât simple iluzii, veritabile utopii care prin însăşi natura lor nu vor putea fi realizate.

Este interesant de constatat că opera lui A. Comte nu a avut răsunet imediat în Franța. Însă, ea a fost larg receptată în alte țări europene, America şi, în special, în America Latină. În Anglia, *Cursul de filosofie pozitivă* a fost foarte apreciat de J. S. Mill. Receptarea operei comteene a fost însă afectată de noua direcție de gândire exprimată în *Sistemul de filosofie pozitivă*, în ultima parte a vieții lui A. Comte, cu privire la caracterul imanent al viitorului social, care, după expresia lui J. S. Mill, a constituit „o melancolică decadență a unui mare intelect”.

Ca mişcare ştiințifică şi socială (cum a dorit el să devină), pozitivismul s-a stins o dată cu dispersarea grupurilor de discipoli ai săi. O serie de contemporani lui, cum a fost H. Spencer, s-au delimitat de pozitivism, afirmând marea independență dintre ideile lor şi cele ale lui A. Comte.

Opera lui A. Comte a fost, însă, utilizată de É. Durkheim, astfel încât, ulterior, opera lui A. Comte a reuşit să dobândească o influență asupra sociologiei secolului al XX^{lea}, dar nu în mod direct, ci prin intermediul celei a lui É. Durkheim şi, în special, prin versiunea durkheimiană a metodei sociologice.

Abordări, elemente şi poziții ale pozitivismului sociologic comtean se regăsesc ulterior în pozitivismul Cercului de la Viena (în special la Ernst Mach), în pozitivismul logic şi empirismul modern, în pozitivismul şcolii

filosofice de la Frankfurt, care însă, au depăşit orizontul sociologiei, ajungând în logică, epistemologie şi filosofie.

BIBLIOGRAFIE

Lucrări de autor

– *Opuscules de philosophie sociale: succinte appréciation sur le passé moderne* (1820)
– *Plan de travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822)
– *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* (1825).
– *Considération sur le pouvoir spirituel* 1825-1826).
– *Cours de philosophie positive* – 6 vol., Paris (1907-1908).
– *Discours sur l'ésprit positif (în Oeuvres choisies,* Paris, 1943).
– *Système de politique positive ou traité de sociologie* 4 vol. (1851-1854).

Lucrări de referinţă

– Petre Andrei –*Sociologie generală,* Ed. Polirom, Fundaţia academică „Petre Andrei", Iaşi, 1997.
– Raymond Aron –*Les étapes de la pensée sociologique,* Gallimard, Paris, 1967.
– Celestin Bouglé –*Bilan de la sociologie française contemporaine,* Paris, Alcan, 1938.
– Alexandru Claudian –*Originea socială a filosofiei lui A. Comte,* (1927).
– Armand Cuvillier – *Sociologie et problemes actuels,* Paris, Vrin, 1969.
– Ilie Bădescu – *Istoria sociologiei,* Ed. Porto-Franco, Galaţi, 1994.
– Ştefan Buzărnescu – *Istoria docrinelor sociologice,* Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1995.
– Alfred Fouillé – *La mouvement positiviste et la conception sociologique d'une monde,* (1986).
– R.P. Gruber – *Auguste Comte, fondateur du positivisme,* Paris, Lehielleux, 1892.

– Maurice Halbwachs – *Statique et Dinamique sociale chez Comte*, Paris, C.D.U., 1943.
– J. Lacroix – *La sociologie d'Auguste Comte,* Paris, P.U.F., 1956.
– J.S. Mill – *Auguste Comte and Pozitivism,* Ann Harbour, University of Michigan Press, 1961.
– Dr. Robinet – *Notice sur l'oeuvre et la vie d'Auguste Comte,* 3e éd., Paris, Société Pozitiviste, 1891.
– Constantin Sudeteanu – *Introducere în sociologia lui Auguste Comte,* Arad, 1925.
– Eduard Tiryakin – *Pozitivism and Its Critics,* (in Tom Bottomore, Robert Nisbet (eds.), *A History of Sociological Analysis*, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1978.

CAPITOLUL VII

SOCIOLOGIA MARXISTĂ

Abordarea acestei teme este deosebit de complexă şi de dificilă, dar ea nu poate fi evitată într-o lucrare de istoria sociologiei universale, cu pretenţii de obiectivitate. Evitarea nici n-ar fi de dorit, întrucât examinarea viziunii lui Marx asupra epocii în care a trăit, a concepţiei sale asupra societăţii şi istoriei şi asupra relaţiilor dintre sociologie, filosofie, istorie şi politică, echivalează cu încercarea de a contribui la determinarea locului, rolului şi contribuţiei sociologiei marxiste la sociologia universală, ca parte componentă organică a sa.

Despre Marx[1] s-a spus că este un economist, că este un filosof al tehnicii[2], sau al alienării[3], că este un politician revoluţionar, etc.

În realitate, el s-a format în aceeaşi epocă şi şi-a pus aceleaşi probleme pe care şi le-au pus sociologii contemporani lui, în primul rând A. Comte, H. Spencer, şi are aceleaşi surse intelectuale ca şi aceştia.

În acest sens, o analiză atentă a epocii sale demonstrează că, de fapt, şi el şi-a propus să elaboreze o concepţie şi o teorie generală a societăţii,

---

[1] S-a născut la Trier, în Renania, Prusia, la 5 mai 1818. A fost al doilea din cei opt copii ai avocatului Heinrich Marx, provenind dintr-o familie de rabini. Urmează cursurile liceale la Trier (1830-1835), studiile superioare de drept la Universitatea din Bonn şi de filosofie şi istorie la Berlin (1836-1841). În anul 1841 obţine titlul de doctor la Facultatea de Filosofie a Universităţii din Jena. În 1843 se căsătoreşte cu Jenny von Westphalen şi pleacă în Franţa, de unde este expulzat în anul 1845. Se stabileşte la Bruxelles până în anul 1848, când este, de asemenea, expulzat. Revine în Germania, la Colonia, unde devine ziarist, redactor şef la „Neue Reheinische Zeitung", colaborator la „New York Tribune" şi „Die Presse", de la Viena (1848-1861). În anul 1864 participă la constituirea Asociaţiei Internaţionale a Muncitorilor, unde continuă colaborarea cu Fr. Engles, care, începând din 1869, îi asigură lui Marx o rentă anuală. Moare la 14 martie 1883.

[2] Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique,* Paris, Ed. De Minuit, Col. „Arguments" 1961, p. 327

[3] H. Lefebvre, *Le marxisme,* Paris, P.U.F. „Que sais-je?", 1958, p. 48.

vizând să contribuie la înțelegerea marilor transformări generate în evoluția societății moderne de revoluțiile politice din secolul al XVII-lea şi de apariția economiei capitaliste industriale, o realitate istorică, economică şi socială inedită, radical deosebită de cea tradițională.

Însă, concepțiile şi teoriile sociologice ce s-au conturat în epocă s-au diferențiat, atât ca şi conținut şi orientări, cât şi sub raportul caracterelor lor esențiale, în funcție de elementele specifice industrialismului, pe care le-au reținut şi pe baza cărora şi-au fundamentat propriile lor concepte, teze, teorii şi sisteme sociologice. Astfel, aşa după cum arătam, dacă A. Comte a considerat ca fiind esențial, pentru devenirea socială modernă, organizarea ştiințifică a muncii, în vederea obținerii de profit şi, pe această bază, crearea bogăției generale a societății, Marx a considerat că elementele fundamentale ale epocii şi societății sunt cele legate de concentrarea capitalului, apariția contradicțiilor dintre capitalişti şi proletari şi agravarea situației economice şi sociale a maselor muncitoare, elaborând o concepție opusă celei pozitiviste şi nu numai.

Dincolo de diversitatea abordărilor teoretice şi de principiile schemelor metodologice adoptate, teoria sociologică marxistă a tratat acelaşi set de probleme care a constituit obiect de investigație şi pentru celelalte teorii sociologice ale epocii. Ceea ce permite concluzia că „din punctul de vedere ale diferențelor dintre marxism şi sociologie, acestea nu sunt mai mari decât acelea care există între diferitele teorii rivale în domeniul comun acceptat, ca domeniu al analizei sociologice” [1]. Mai mult decât atât, autorii citați consideră că există multe alte legături şi acorduri teoretice şi metodologice, ca şi influențe reciproce, între anumite versiuni ale teoriei marxiste şi alte poziții teoretice din sociologie.

Elementele fundamentale ale teoriei sociologice marxiste derivă din modalitățile specifice în care şi-a realizat şi şi-a orientat investigațiile K. Marx.

1. **Conceptele de „muncă”, „autocreație” şi „alienare” – premise ale sociologiei marxiste**

Ca şi A. Comte, el a analizat şi a încercat să elaboreze o teorie sociologică comprehensivă a societății capitaliste, atât morfologică, cât şi funcțională (din perspectiva structurii şi funcționării ei prezente), în vederea descifrării sensului şi condițiilor deveniri sale viitoare. Spre deosebire de A. Comte, care s-a concentrat asupra studiului opoziției dintre societățile

[1] Tom Bottomore, Robert Nisbet, *A History of Sociological Analysis,* N.Y., Basic Books Ins. Publishers, 1978, p. 119.

anterioare şi societatea industrială, Marx şi-a propus să investigheze contradicțiile inerente societății moderne însăşi, contradicții care apăreau şi se manifestau în epoca modernă şi, pe această bază, a interpretat caracterul antagonist şi contradictoriu al societății capitaliste. Pornind de aici, el s-a străduit să demonstreze, în întreaga sa operă ştiințifică, faptul că sursa caracterului antagonist al societății capitaliste o constituie structura fundamentală a acesteia şi că tocmai de aceea, acest caracter antagonist reprezintă resortul esențial mişcării şi devenirii istorice a societății.

De unde derivă situația specială a lui Marx ca sociolog, inseparabil de omul de acțiune, ca urmare a înțelegerii faptului că, prin însăşi natura sa, un sistem social antagonic şi contradictoriu nu se poate îndrepta decât spre propria sa distrugere.

În vederea explicării şi înțelegerii acestor premise, Marx a realizat o viziune sintetică asupra societății moderne, valorificând un ansamblu de idei, teze şi concepte derivate din filosofia, studiile istorice şi din ştiințele sociale ale epocii.

Această viziune poate fi regăsită încă din primele sale lucrări, începând cu *Manuscrisele economico-filosofice* din anul 1844, în care discută conceptul fundamental al teoriei sale, şi anume conceptul de „muncă umană”, concept analizat și de É. Durkheim, dar din altă perspectivă. Apreciind că Hegel a realizat faptul că autocreația omului este un proces, că, prin urmare, a înțeles natura muncii şi că a conceput omul obiectiv ca rezultat al propriei sale activități spirituale, Marx a introdus o altă noțiune a muncii, „munca, sursă a bunăstării”, diferită de cea cu care opereau reprezentanții economiei politice. Căci, pentru Marx, munca nu se reduce la simpla activitate de producere a bunurilor materiale, ci şi la cea de producere a valorilor culturale, spirituale, deci a producției intelectuale. În relația dintre aceste tipuri de activități, el a pus accentul asupra importanței muncii în sens economic, expresie a relațiilor dintre om şi natură şi, deci, ca fundament al vieții sociale. În acest temei s-a putut susține, cum de altfel s-a şi întâmplat, că Marx a fost înainte de toate economist şi abia în al doilea rând sociolog. Dincolo de aceasta, este adevărat că, spre deosebire de alte teorii şi doctrine sociologice, el „a situat ferm societatea umană în lumea naturală şi a analizat toate fenomenele sociale în contextul (schimbării istorice) a relației dintre societate şi natură” [1].

Pornind, de asemenea, de la Hegel, care a elaborat conceptul de „alienare”, Marx l-a convertit din ideea de alienare spirituală în ideea de „alienare a muncii”, care se realizează în sfera existenței fizice şi a

---

[1] Tom Bottomore, Robert Nisbet, *op. cit.,* p. 119.

producției materiale a omului. În acest sens, pentru Marx, munca „alienată” este munca impusă de unii oameni, altora, respectiv munca „forțată”, opusă activității umane creative, libere şi ale cărei rezultate sunt preluate de „stăpânii proceselor de producție”.

2. **Concepția lui Karl Marx asupra societății**

Aceste două concepte sunt cele pe baza cărora şi-a elaborat Marx întreaga concepție asupra societății. Principalele elemente ale acestei concepții sunt:

a) ca formă principală a relațiilor dintre om şi natură, Marx concepe munca drept un proces istoric, în care omul, acționând asupra naturii, determină schimbări şi transformări ale acesteia, în acest proces schimbându-se, concomitent, şi el însuşi;

b) de aici derivă teza potrivit căreia în evoluția muncii există stadii diferite, care se reflectă în diferite forme şi modalități de realizare a producerii bunurilor materiale;

c) ceea ce face ca, în diferite epoci şi perioade istorice, să existe moduri de producție distincte, prevalente, cărora le corespund forme istorice diferite de societăți;

d) procesul istoric general al evoluției raporturilor dintre om şi natură, al muncii, al modurilor de producție şi al societăților are un caracter progresiv, în sensul că umanitatea se eliberează treptat de dependența sa cvasitotală față de forțele şi de resursele naturii, pe calea unor „epoci progresive în formarea economică a societății”, ceea ce conduce la apariția şi dezvoltarea unor forme superioare de societate;

e) dezvoltarea muncii sociale nu se realizează însă ca un efort comun, pe deplin cooperativ, care să permită crearea unor forțe productive capabile să conducă la dominarea din ce în ce mai eficientă a naturii de către om, întrucât, prin „munca alienată”, societatea se împarte în două grupări sociale majore, ale căror relații se constituie în fundamentul întregului edificiu social şi determină caracterul general şi configurația de ansamblu a vieții economice şi sociale a oricărui sistem social;

f) forma relațiilor dintre „stăpâni” şi „producători” este întotdeauna în concordanță cu o etapă definită în dezvoltarea metodelor de muncă şi, ca o consecință, a productivității sociale a muncii[1].

Acestea reprezintă elementele de bază din care Marx a derivat şi a elaborat ulterior coordonatele generale ale teoriei sale sociologice

[1] Pentru întreaga discuție, vezi Tom Bottomore, Robert Nisbet, *op. cit,* p. 118.

întemeiate, în afară de concepţia sa asupra muncii, pe conceptele de proprietate privată, mod de producţie, forme de societate, stadii ale dezvoltării sociale, clase sociale şi conflicte de clasă etc. Aceste concepte le-a reunit şi le-a formulat în principiile de bază ale teoriei sale sociologice, ulterior, astfel: „ În producerea socială a existenţei lor, oamenii intră în relaţii determinate necesare, independente de voinţa lor; aceste relaţii de producţie corespund unui nivel dat de dezvoltare al forţelor lor materiale de producţie. Totalitatea acestor relaţii de producţie, constituie structura economică a societăţii – adevărată temelie pe care se ridică suprastructurile politice şi juridice, cărora le corespund forme definite ale conştiinţei sociale. Modul de producere a vieţii materiale, determină caracterul general al proceselor sociale, politice şi spirituale ale vieţii sociale. La un anumit grad de dezvoltare, forţele productive materiale, intră în conflict cu relaţiile existente de producţie, sau cu relaţiile de proprietate, în cadrul cărora ele au acţionat anterior. Ieri încă forme ale dezvoltării forţelor productive, aceste condiţii se transformă în grave obstacole. Atunci începe o epocă a revoluţiei sociale. Schimbările din fundamentele economice sunt însoţite de o răsturnare, mai mult sau mai puţin rapidă, a întregului edificiu” [1], atât a condiţiilor materiale ale producţiei economice, cât şi a formelor politice, religioase, artistice, filosofice, a formelor ideologice.

Aceasta înseamnează că o societate nu dispare, înainte ca toate forţele sale productive să se dezvolte până la limitele lor maxime. De asemenea, că relaţii superioare de producţie nu apar înainte de a fi create condiţiile materiale necesare existenţei lor.

3. **Interpretarea sociologică marxistă a societăţii**

În aceste teze pot fi identificate ideile esenţiale ale interpretării sociologice marxiste a societăţii, care, în linii generale, sunt următoarele:

a) pentru înţelegerea proceselor devenirii istorice a societăţilor omeneşti este necesară analiza structurilor sociale obiective ale acestora, a forţelor şi relaţiilor de producţie şi nu modurile de a gândi ale oamenilor, căci lor li se impun raporturi sociale supraindividuale, indiferent de aspiraţiile, preferinţele şi dorinţele lor individuale;

b) în orice relaţie există o bază economică sau o infrastructură şi o suprastructură constituită din instituţii juridice, politice, moduri de gândire, ideologii, filosofii etc.;

---

[1] K. Marx, *Contribuţii la critica economiei politice,* Bucureşti, Ed. Politică, 1967, p. 100.

c) sursa mişcării şi dezvoltării sociale o constituie contradicţia dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie generate de raporturile de proprietate în care ele se desfăşoară;

d) în aceste raporturi contradictorii intervine lupta de clasă, generată de ataşamentul unor clase la vechile raporturi de producţie şi a altora la noile raporturi ce se formează în mersul progresiv al devenirii sociale;

e) dialectica forţelor şi relaţiilor de producţie demonstrează că revoluţiile sociale nu sunt accidente politice, ci expresia unei necesităţi istorice şi îndeplinesc funcţii necesare, producându-se atunci când condiţiile pentru declanşarea lor sunt îndeplinite;

f) în orice sistem social există o anumită realitate socială şi o conştiinţă socială, prima fiind cea care o determină pe a doua; ceea ce înseamnă că pentru explicarea şi înţelegerea modului de a gândi al oamenilor este necesară cunoaşterea şi înţelegerea raporturilor sociale în care ei sunt integraţi;

g) în evoluţia generală a societăţii omeneşti există etape istorice distincte, produse şi întemeiate pe regimuri economice sau pe moduri diferite de producţie: modul de producţie asiatic, antic, feudal şi burghez. Ultimele trei s-au succedat în istoria societăţilor occidentale. Primul este distinct de acestea şi s-a înregistrat în societăţile asiatice. Toate modurile de producţie occidentale s-au întemeiat pe exploatarea omului de către om; fiecare însă în mod distinct: prin sclavie (cel antic), prin servaj (cel feudal) şi prin sistemul salarial (cel capitalist), care, în viziunea lui Marx, va constitui ultima formaţiune socială antagonică, pentru că aceasta va fi succedată de modul de producţie socialist, întemeiat pe munca producătorilor asociaţi, ceea ce va exclude exploatarea omului de către om.

Conturată în lucrările de tinereţe ale lui Marx (*Ideologia germană* şi *Manuscrise economico-filosofice),* această concepţie *umanistă*, *istoristă* asupra societăţii n-a mai fost dezvoltată în esenţa ei. Căci, după 1850, Marx şi-a elaborat un vast program de studii asupra societăţii capitaliste în contextul procesului general al dezvoltării sociale în care, reafirmând concepţia sa asupra dezvoltării istorice a producţiei, analizează relaţiile dintre aceasta, distribuţia, schimbul şi consumul, relaţiile dintre modurile de producţie, formele societăţii şi ale statului, încercând să interpreteze relaţiile dintre dezvoltarea societăţilor şi conceptul de progres.

Un asemenea proiect nu a fost finalizat însă de Marx, deşi el nu a încetat să se preocupe de studii consacrate fenomenelor istorice de dezvoltare a societăţii. Ceea ce a reuşit însă, a fost o rafinare a analizei modurilor de producţie şi o examinare critică a predecesorilor săi, în domeniul economiei politice.

4. **Destinul teoriei sociologice marxiste**

Destinul ulterior al teoriei sociologice marxiste a fost marcat de momente şi de recepţionări diferite. Astfel, în timpul vieţii sale, această teorie nu a fost luată în considerare nici de oamenii de ştiinţă individuali, nici de comunităţi ştiinţifice.

Capitalul a fost tradus în Rusia, volumul I apărând aici în anul 1872, iar în Germania în anul 1873, unde însă, lucrarea a fost, în mare măsură, interzisă. S-au interesat de ea unii reprezentanţi ai socialismului, între care Joseph Dietzgen, care a publicat câteva articole asupra *Capitalului* în anul 1868.

Abia după moartea lui, scrierile sale au ajuns să se situeze în atenţia opiniei publice şi a specialiştilor şi să înceapă să aibă o influenţă intelectuală şi politică crescândă, devenind treptat doctrina şi teoria socială dominantă a mişcării muncitoreşti internaţionale, până în anul 1914. După care au apărut o serie de dezbateri teoretice, politice şi ideologice în sânul mişcării muncitoreşti, în primul rând al celei germane, reprezentate de Partidul Social-Democrat German, care au generat o primă „controversă revizionistă", legată de numele lui Eduard Bernstein. Acesta susţinea că marxismul, ca ştiinţă, trebuie să fie verificat empiric, iar pentru aceasta o serie de teze ale lui trebuie revizuite, datorită evoluţiilor realităţilor sociale care le contrazic, între care teoria claselor sociale şi a structurii sociale în societatea capitalistă (care cuprinde nu numai clasa capitaliştilor şi a proletariatului, ci şi alte clase şi categorii sociale). Bernstein susţinea, de asemenea, necesitatea elaborării unei teorii etice a noului „ideal" social socialist, inevitabilitatea dispariţiei capitalismului etc.

Dezbaterea a fost continuată cu argumente pro şi contra de Karl Kautsky, Rudolf Hilferding, Roza Luxemburg, apoi de cercul cunoscut ca fiind cel al austro-marxiştilor, în frunte cu Otto Bauer şi Max Adler Renner.

La începutul secolului al XX-lea, dezbaterile în jurul teoriei sociale marxiste au continuat, conturându-se mai multe orientări şi curente, între care ortodoxismul marxist, reprezentat de K. Kautsky, revizionismul bernsteinian şi austro-marxismul, la care s-a adăugat noul mod de abordare a problemelor de către Lenin şi reprezentanţii bolşevicilor, care, ulterior au dobândit o mare influenţă asupra marxismului în general, ajungând într-o poziţie hegemonică în teoria şi practica socialismului, în perioada de la revoluţia rusă din 1917, până în 1956, când s-au înregistrat noi evoluţii în gândirea marxist-leninistă. În esenţă, Lenin a reafirmat, împotriva revizionismului şi reformismului european, semnificaţia revoluţionară, practică a marxismului, a elaborat o teorie asupra rolului conducător al partidului în opera de construire a noii societăţi, teza alianţei proletariatului

cu țărănimea, cea a luptei de clasă în epoca imperialismului, adaptând concepția asupra marxismului ca „teorie a revoluției proletare”. Pe această bază, leninismul ca doctrină şi mişcare politică a dat naştere unui nou tip de sistem politic şi de partid, care au avut esențiale implicații în desfăşurarea vieții sociale şi politice a lumii pe toată durata secolului al XX-lea şi are şi astăzi reverberații, atât teoretice, cât şi practice. În perspectiva istoriei sociologiei, este de reținut că, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, gândirea marxistă a constituit obiect de reînnoire, proces care a dat naştere la ceea ce se consideră a fi „marxismul structuralist” reprezentat de Louis Althusser, Maurice Godelier, Nicos Poulantzas, şi „teoria critică” reprezentată de Jürgen Habermas, Claus Offe, şi alții.

Discuția acestor noi orientări teoretice şi doctrinare depăşeşte, însă, cadrul lucrării de față.

5. **Contribuția lui K. Marx la constituirea sociologiei**

Evaluarea contribuției lui K. Marx la constituirea şi dezvoltarea sociologiei ca ştiință implică reliefarea a ceea ce se demonstrează a fi valabil în concepția sociologică marxistă şi a limitelor sau, eventual, a erorilor sale. Din acest punct de vedere, se poate afirma că, la fel ca şi în celelalte concepții, doctrine sau sisteme sociologice, şi în cazul marxismului regăsim şi elemente valabile şi limite sau echivocuri teoretice, metodologice şi ideologice.

O analiză critică obiectivă a conceptelor fundamentale pe care le-a elaborat şi cu care a operat K. Marx (forțe de producție, relații de producție, infrastructură, suprastructură, existență socială, conştiință socială, etc.), permite afirmația că acestea pot fi utilizate în analiza sociologică a societății. Căci analiza stării economiei, a relațiilor de producție şi sociale, a dezvoltării ştiințifice şi tehnologice, reprezintă domenii reale de investigație, metode şi indicatori majori ai înțelegerii mai cu seamă a societăților moderne şi a stadiului lor de dezvoltare.

Discutabil este, însă, conceptul *determinării* şi chiar al *condiționării* relațiilor sociale şi a stării conştiinței sociale de către forțele materiale şi relațiile economice de producție. Căci, în orice sistem social, determinările sau condiționările nu sunt numai în sensul indicat de Marx, ci şi între diferitele sectoare economice şi sociale, dezvoltarea forțelor productive ale societății se produc şi pe baza proprietății private, dar şi a celei publice: revoluțiile preconizate de el, ca rezultat al determinărilor sau condiționărilor preconizate, nu s-au produs în societățile cele mai dezvoltate vizate de el.

În privința raporturilor dintre infrastructură şi suprastructură, de asemenea, există o serie de probleme discutabile. În fond, elementele

constitutive ale infrastructurii la Marx sunt: forțele productive, respectiv ansamblul utilajelor tehnice ale unei societăți şi organizarea muncii. Pot fi acestea separate de resursele umane necesare, atât pentru crearea, cât şi pentru punerea lor în valoare? Pot fi ele separate de cunoaşterea ştiinţifică, de creaţiile şi inovaţiile ştiinţifice şi tehnice? În acest caz este evident că o serie de elemente pe care Marx le consideră a ţine de suprastructură se regăsesc, de fapt, în infrastructură. Poate fi concepută organizarea muncii şi a producţiei separat de proprietate, de natura şi legile sale? Dacă adăugăm la acestea şi interpretarea dogmatică potrivit căreia infrastructura determină suprastructura, este clar că această problematică nu a fost soluţionată în mod ştiinţific.

În acelaşi mod este necesar să fie considerat şi un alt concept fundamental, cel al *contradicţiei dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie* întemeiate pe dreptul individual de proprietate, care constituie un obstacol în dezvoltarea forţelor de producţie. În acest caz, istoria a demonstrat că o asemenea contradicţie nu există. Chiar dacă, de-a lungul vremii, proprietatea a evoluat, marile societăţi moderne pe acţiuni se întemeiază pe proprietatea a mii de acţionari, care, deşi sunt proprietari în sens juridic, nu-şi mai exercită direct dreptul individual tradiţional de proprietate altele, întemeiate pe proprietatea de stat, deşi au rămas capitaliste au favorizat dezvoltarea forţelor de producţie, nu au împiedicat-o.

Şi teza fundamentală marxistă a *luptei de clasă, ca motor al dezvoltării istorice* este discutabilă. Dincolo de diferitele viziuni şi definiţii ale claselor sociale ce pot fi identificate în lucrările lui Marx, esenţa acestei teze, este următoarea: în ascensiunea sa istorică, burghezia a dezvoltat forţele productive şi relaţiile sociale capitaliste, în sânul societăţii feudale. Similar, proletariatul va dezvolta forţele productive socialiste în sânul societăţii capitaliste. O examinare atentă a desfăşurării proceselor respective arată însă că este adevărată doar prima afirmaţie. Întrucât, burghezia era efectiv o clasă socială nouă, formată în interiorul societăţii feudale, reprezenta o minoritate care, datorită forţei economice pe care şi-o crea, exercita funcţii sociale indispensabile şi, de pe aceste poziţii, se opunea aristocraţiei militare.

În privinţa proletariatului, lucrurile stau exact pe dos. În societatea capitalistă, proletariatul este o mare masă de muncitori deprivilegiaţi, agenţi de execuţie într-un sistem de producţie, condus fie de capitalişti, fie de tehnocraţie. Ceea ce face imposibilă asimilarea ascensiunii istorice a proletariatului cu cea a burgheziei şi reprezintă o eroare şi teoretică şi practică.

Cel mai greu de susţinut este idealul social afirmat şi propus în mod profetic de către Marx, respectiv realizarea unei societăţi noi, fără antagonisme economice şi sociale, o societate evident superioară sub toate raporturile, faţă de toate cele ce au precedat-o. O societate realizată de către proletariatul care, în calitate de clasă socială universală „preia puterea" şi, deci, succesiunea burgheziei. Este vorba despre o societate în care va fi lichidată proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie şi vor dispare toate antagonismele generate de aceasta şi în care cei ce vor exercita puterea, o vor face în numele maselor populare, într-un stat care va îndeplini, temporar (căci, în perspectivă, el va dispărea), funcţii administrative şi de conducere, necesare oricărei societăţi dezvoltate, în principal prin intermediul planificării raţionale a tuturor activităţilor şi proceselor economico-sociale şi culturale, în vederea asigurării bunăstării şi prosperităţii generale a tuturor membrilor societăţii.

O analiză istorică şi critică atentă va reliefa, într-adevăr, faptul că o asemenea societate nu va mai prezenta acelaşi tip de antagonisme, ca societăţile bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, dar şi faptul că ea nu va putea fi o societate nonantagonică, deoarece într-un sistem social în care deciziile privitoare la toate componentele acestuia se iau în mod centralizat şi care determină în măsură hotărâtoare condiţia şi statutul fiecărui membru sau grupe de membri ai sistemului, este imposibilă evitarea apariţiei unor noi tipuri de antagonisme. Fie între grupele sociale în plan orizontal, de exemplu: ţărani – muncitori, fie în plan vertical – cele situate la vârful sau la baza ierarhiei sociale. Mai mult decât atât, într-o societate în care condiţia fiecărui membru al societăţii depinde de planul adoptat de stat, apar în mod inevitabil nu numai antagonisme, ci şi conflicte, întrucât deciziile luate de indivizi sau de o minoritate, nu sunt libere de interese şi de aspiraţii individuale sau grupale. Cea ce face imposibil de imaginat o societate în care deciziile ce se iau să corespundă intereselor „tuturor" sau intereselor „supreme" ale colectivităţii sociale în ansamblul său (dacă, şi în măsura în care acestea pot fi, de la caz la caz, definite).

În această privinţă, atât timp cât cei ce îndeplinesc funcţii administrative şi de conducere sunt un număr redus de oameni, nu poate exista garanţia că ei nu vor fi părtinitori, subiectivi, rău informaţi sau nerezonabili şi, deci, că ei vor acţiona în aşa fel încât să poată satisface aşteptările, nevoile, trebuinţele sau aspiraţiile tuturor membrilor sistemului social dat.

În afara acestor elemente, în structura societăţii nonantagonice preconizate de Marx mai există un domeniu fundamental: cel al *reducerii ordinii politice la ordinea economică*, prin prevederea dispariţiei statului o

dată cu instaurarea proprietăţii colective asupra mijloacelor de producţie şi a planificării dezvoltării sociale generale a societăţii - o teză care nu poate fi susţinută teoretic şi care, mai ales, este contrazisă practic de realităţile economico-sociale şi politice. Ordinea politică nu poate dispare, indiferent de natura sistemelor sociale, întrucât, în oricare din acestea, sarcinile şi funcţiile de organizare, de conducere, de orientare a ansamblului oricărui sistem, de alocare, de gestiune şi de distribuire a resurselor şi avuţiei colective, rămân necesităţi fundamentale. Nevoia de coordonare, de armonizare, de ordine şi dirijare depăşeşte sfera economicului, incluzând toate celelalte sfere şi domenii ale vieţii sociale. Ceea ce impune concluzia că, deşi ordinea politică şi cea economică se află în relaţii reciproce, ordinea politică este, cel puţin relativ, autonomă faţă de cea economică şi, ca atare, sistemele şi regimurile politice nu pot fi reduse la simple apendice ale sistemelor şi regimurilor economice.

Analiza critică şi evaluarea sociologiei marxiste sunt marcate de o particularitate cu totul specială: atât valoarea cât şi limitele acestei teorii sociologice pot fi puse în evidenţă nu numai pe calea şi prin intermediul instrumentelor teoretice, logice sau gnoseologice, ci şi prin imensele consecinţe istorice ale aplicării sale practice (în variante multiple), în cazul unei semnificative părţi a omenirii, pe parcursul a trei sferturi de veac, în secolul al XX-lea.

BIBLIOGRAFIE

Lucări de autor:*

– *Manuscrise economico filosofice* (1844).
– *Mizeria filosofiei sau filosofia mizeriei* (1847).
– *Manifestul partidului comunist* (1848).
– *Luptele de clasă în Franţa – 1848-1850* (1850).
– *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte* (1851-1852).
– *Discurs asupra liberului schimb* (1848).
– *Muncă, salariu, capital* (1859).
– *Critica economiei politice* (1867);
– *Salarii, preţ şi profit* (1865).
– *Critica Programului de la Gotha şi Erfust* (1875).
– *Capitalul*, cartea I, 3 volume; cartea II, 2 volume; cartea III, 3 volume (1867).

* Toate lucrările menţionate se găsesc în ediţia în limba română, K. Marx, Fr. Engels, *Opere complete*, Editura Politică, Bucureşti.

Bibliografie de referinţă

– Louis Althuser, *Pour Marx,* Paris, 1965.
– Antoine Cornu, *Karl Marx et la pensée moderne,* Ed. Sociales, Paris, 1948.
– A. Cornu, *Karl Marx, Friedrich Engels,* Paris, P.U.F., 3 vol: (1955, 1958, 1962).
– Alvin W. Gouldner, *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology Today,* Basic Books, Inc., Pu-blishers, New York, 1973.
– George Gurvitch, *La sociologie de Karl Marx,* Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1958.
– Traian Herseni, *Prolegomene la teoria sociologică,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.
– Michel Lallement, *Istoria ideilor sociologice,* volumul II, Editura Antet, Oradea, 1988.
– Henri Lefebvre, *Le Marxisme,* Colecţia „Que sais-je?”, Paris, P.U.F., 9e ed., 1964.
– Robert Nisbet, *Marxism and Sociology,* în T.B. Bottomore, R. Nisbet, *A History of Sociological Analysis,* Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1978.
– M. Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle,* Paris, Riviere, 1957.
– Vilfredo Pareto, *Les systemes socialistes,* 2e ed., Paris, Giard, 1926.
– Adam Schaff, *Istorie şi adevăr,* Bucureşti, Editura Politică, 1982.
– Jerzy Szachi, *History of Sociological Thought,* Alvin Press, Londra, 1979.
– Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie,* Paris, Payot, 1950.

CAPITOLUL VIII

SOCIOLOGISMUL. CONTRIBUȚIA LUI ÉMILE DURKHEIM ÎN SOCIOLOGIE

Personalitate marcantă în istoria gândirii sociologice, creator de doctrină şi de şcoală, Émile Durkheim[1] a exercitat o influență intensă şi însemnată în istoria gândirii şi a cercetării sociologice concrete, pe parcursul întregii perioade cuprinse între sfârşitul secolului al XIX-lea şi prima jumătate a secolului al XX-lea.

Durkheimismul a continuat să fie un curent sociologic cu rezonanță cu toate că, după cel de-al doilea război mondial, intensitatea influenței lui Durkheim şi a discipolilor săi asupra gândirii sociologice contemporane s-a diminuat, îndeosebi în legătură cu dispariția unora din cei mai iluştri reprezentanți ai şcolii[2].

Amploarea răspândirii sociologiei durkheimiene, notorietatea pe care a dobândit-o şi cvasiperenitatea pe care o dovedeşte se datoresc, printre altele, vastității ariei tematice şi raționalității multora din temele abordate,

---

[1] S-a născut la Épinal, în Vosgi, la 15 aprilie 1858. A urmat studiile secundare în localitatea natală, după încheierea cărora îşi pregăteşte, la liceul Louis-le-Grand din Paris, concursul pentru Şcoala Normală Superioară, unde intră în anul 1879. Aici a fost elevul lui Fustel de Coulanges şi É. Boutroux. În anul 1882 este declarat agregat în filosofie şi numit profesor de liceu. A funcționat în această calitate până în 1885 la Sens, Saint-Quetin şi Troyes. Între 1885–1886 îşi ia un concediu de studii pe care îl petrece la Paris şi în Germania, pe lângă Wundt, dedicându-se studiului ştiințelor sociale. La întoarcerea din Germania publică în „Revue philosophique” trei articole: *Les études récentes des sciences sociales, La science positive de la morale en Allemagne* şi *La philosophie dans les universités allemandes.* În urma publicării acestor studii, în anul 1887 este numit profesor de pedagogie şi de ştiințe sociale la facultatea de litere a Universității din Bordeaux, unde a ținut primul curs de sociologie din universitățile franceze. În 1896 fondează *„L`Anée sociologique”,* iar în 1902 este numit profesor suplinitor la catedra de pedagogie de la Sorbona. Din 1908 este titularul catedrei de pedagogie de la facultatea de litere din Paris, unde predă, paralel, pedagogia şi sociologia. Moare la Paris, la 15 noiembrie 1917.

[2] Vezi Armand Cuvillier, *Sociologie et problemes actuelles,* Ed. II-a, Paris, Librairie psilosophique J. Vrin, 1961, p. 157–158.

precum şi îmbinării de către É. Durkheim şi a colaboratorilor săi a spiritului teoretic de largă anvergură cu studierea patientă şi riguroasă a realităţii sociale, îmbinare care s-a dovedit şi care se dovedeşte, şi în prezent, fructuoasă.

Această poziţie a conferit lucrărilor fondatorului şi reprezentanţilor şcolii un caracter aparte de temeinicie şi soliditate, prin care ele s-au impus, dovedindu-se superioare lucrărilor speculative de ştiinţă socială, ca şi celor pur descriptive.

Este cunoscut că Durkheim s-a străduit, în întreaga sa activitate teoretică şi practică, să demonstreze necesitatea şi importanţa constituirii sociologiei ca ştiinţă autonomă obiectivă[1], pe baza delimitării sale de orice „metafizică”, ca şi de orice empirie plată. Temeiul acestei orientări l-a considerat întotdeauna a fi dat de specificitatea socialului în raport cu biologicul şi psihologicul şi, în general, în raport cu toate celelalte forme fundamentale ale existenţei.

Punctul de pornire în acest efort a fost convingerea lui că pentru a realiza un asemenea obiectiv este necesar ca fenomenele şi realitatea socială, în ansamblul său, să fie tratate în mod „ştiinţific”, ceea ce implică a identifica ceea ce este obiectiv în aceste realităţi, respectiv ceea ce este susceptibil de determinare exactă şi de măsurare şi eliminare a tot ceea ce este subiectiv sau refractar condiţiei de obiectivitate, specifice oricărei ştiinţe.

El a fost conştient de faptul că acest punct de vedere nu era nou în sociologie. Înaintea sa A. Comte îşi propusese să elaboreze sociologia ca o ştiinţă a legilor naturale ale societăţii, legi distincte de cele specifice ale naturii. Iar H. Spencer îşi propusese să realizeze acelaşi obiectiv pe calea aplicării legii universale a evoluţiei la studiul vieţii sociale.

É. Durkheim le reproşa acestora că au rămas în mare măsură la abordarea şi cercetarea vieţii sociale din perspectivă filosofică, întrucât n-au reuşit să utilizeze metode ştiinţifice propriu-zise în investigarea proceselor sociale, sprijinindu-se în tentativele lor pe speculaţii esenţialmente filosofice, or, a filosofa şi specula echivalează cu pierderea din vedere a realităţii însăşi şi, deci, cu imposibilitatea de a o cunoaşte şi explica.

Aşa se explică faptul că observaţia a fost resimţită ca o necesitate vitală pentru constituirea sociologiei ca ştiinţă, pentru elaborarea metodelor sale specifice de cercetare.

În acelaşi timp, ca şi predecesorii, el a conferit sociologiei o destinaţie practică, considerând că aceasta va trebui să stea la baza acţiunii de

---

[1] É. Durkheim *Sociologie – Regulile metodei sociologice,* trad. C. Sudeţeanu, Ed. „Cultura Naţională”, Bucureşti, 1924.

remediere a „relelor" sociale şi de constituire a unei societăţi eliberate de „anomii juridice şi morale", îndeosebi de „anomia juridică şi morală a vieţii economice"[1], pe care le considera cel mai mare neajuns al societăţii (burgheze) în care trăia.

Destinaţia practică a sociologiei Durkheim o afirma de la intrarea sa în Şcoala Normală Superioară, când susţinea că sociologia trebuie „să joace un rol în reconstruirea socială a Franţei"[2], sau când, în 1893, afirma deschis: „Noi considerăm că cercetările noastre nu ar merita o oră de osteneală, dacă ele n-ar trebui să aibă decât un interes speculativ"[3].

Constituirea sociologiei ca ştiinţă autonomă şi integrarea sa armonioasă în sistemul ştiinţelor presupunea cu necesitate determinarea riguroasă a obiectului şi metodelor sale de cercetare şi, pe această bază, a relaţiilor sale cu celelalte ştiinţe şi cu acţiunea socială.

Consecvent concepţiei pe care o avea asupra mersului cunoaşterii ştiinţifice „…din afară spre interior, de la manifestări exterioare şi imediat sensibile, spre caracterele interne pe care aceste manifestări le dezvăluie"[4], Durkheim considera că, pentru a putea determina ştiinţific specificitatea fenomenelor şi a vieţii sociale, este necesară stabilirea prealabilă a caracteristicilor generale ale fenomenelor sociale, prin care acestea pot fi deosebite de toate celelalte fenomene ale realităţii.

Pornind de la aceasta, Durkheim a afirmat hotărât şi a căutat să demonstreze că este posibil şi că e necesar să existe o ştiinţă obiectivă a societăţii – sociologia – al cărei obiect trebuie să îl constituie faptul social, care se distinge de obiectul tuturor celorlalte ştiinţe, dar care poate fi observat şi explicat în acelaşi mod în care sunt observate şi explicate fenomenele aparţinând domeniilor de studiu ale celorlalte ştiinţe.

Nevoile demonstrării acestei teze l-au condus la elaborarea unei teorii a „faptului social" ale cărei laturi cardinale le constituie cele două formule, care au devenit celebre şi care sintetizează, aproximativ fidel, esenţa gândirii durkheimiene:

– faptele sociale trebuie considerate ca lucruri;

---

[1] Vezi Eugeniu Speranţia, *Introducere în sociologie,* Tom I, *Istoria concepţiilor sociologice,* Ed. Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1944, p. 432.

[2] Vezi A. Cuvillier *„Introduction a la sociologic",* Librairie A. Collin, Paris, 1936, p. 92.

[3] É. Durkheim, *De la la division du travail social,* Paris, Felix Alcan, 1893, *Prefaţa,* p. III.

[4] É. Durkheim, *Representations individuelles et répresentations collectives* (în „Revue de métapshisique et de morale", Sixieme année – 1898, Ed. Armand Collin, p. 298).

– caracteristica principală a faptului social constă în aceea că, fiind exterior indivizilor, exercită asupra acestora o influenţă constrângătoare.

Formularea acestor propoziţii a stârnit vii şi îndelungate discuţii, ceea ce a făcut ca Durkheim să revină în repetate rânduri asupra lor, insistând pentru înţelegerea şi interpretarea exactă a semnificaţiei pe care el le-o acorda.

Unii i-au reproşat că aceste formulări definesc prea îngust fenomenele sociale. Alţii, dimpotrivă, că o asemenea definiţie a socialului epuizează realul în cvasitotalitatea sa. Durkheim, însă, preciza că el nu consideră definiţia pe care a dat-o faptului social ca fiind exhaustivă. În prefaţa la ediţia a doua a lucrării sale *Regulile metodei sociologice* el arăta în mod expres că definiţia dată faptelor sociale nu cuprinde toate caracterele acestora şi, ca atare, ea nu poate şi nici nu trebuie să fie considerată ca singura posibilă[1]. Ea exprimă doar, şi în primul rând, acele caracteristici ale fenomenelor sociale care pot fi nemijlocit observate şi care servesc drept punct de plecare în cercetare. E vorba, după propria lui expresie, de o definiţie iniţială, dată cu scop metodologic.

1. **Concepţia asupra socialului**

Ce este de fapt socialul? Prin ce se deosebeşte el de fenomenele biologice, pe de o parte, şi de fenomenele psihice, pe de altă parte? Care este criteriul socialului?

De la început Durkheim aprecia că este o eroare a considera că tot ceea ce se petrece în societate este şi social. Fiecare membru al societăţii, spunea el, doarme, mănâncă, raţionează etc. şi societatea are tot interesul ca aceste funcţii să se exercite cu regularitate. Ele nu pot fi considerate însă fapte sociale. Aceste fenomene sunt, după el, de domeniul biologiei şi psihologiei, întrucât îndeplinesc, în principal, funcţii fiziologice, pe de o parte, şi ţin de domeniul vieţii spirituale, pe de altă parte.

Socialul reprezintă „…o ordine de fapte care înfăţişează caractere foarte speciale: ele constau în feluri de a lucra, de a gândi şi de a simţi, exterioare individului şi care sunt înzestrate cu o putere de constrângere în virtutea căreia ele se impun lui”[2].

Din această ordine de fapte fac parte normele juridice şi morale, dogmele şi riturile religioase, obiceiurile, regulile bunei creşteri (eticheta) sau conversaţiile „civilităţii”, limbajul, sistemele economice, financiare, de

---

[1] É. Durkheim, *Sociologia – Regulile metodei sociologice,* Ed. „Cultura Naţională”, Bucureşti, 1924, Prefaţa ediţiei a II-a, Partea a III-a, p. 41 – 45.

[2] *Op. cit.,* p. 49.

educație etc., plus curentele sociale (marile mişcări de entuziasm, de indignare, de milă etc.), care n-au ca izvor nici o conştiință individuală.

Aceste fenomene sociale se deosebesc de fenomenele pur biologice, prin aceea că, în calitatea lor de acțiuni, reprezentări sau moduri colective de gândire au o latură psihică, care nu poate fi întâlnită la nivelul fenomenelor organice. Ca urmare a faptului că, în această calitate a lor, există în afara individului şi îi survin acestuia sub forma normelor morale, juridice, logice etc., imprimându-i-se, datorită forței de constrângere, care le este inerentă, le distinge de fenomenele psihice, care nu există şi nu pot exista decât în conştiința individuală şi prin ea.

În legătură cu răspunsul dat la problema substratului fenomenelor sociale se află o teză centrală din gândirea sociologică a lui Durkheim şi anume aceea că *societatea este prin natura ei o realitate sui-generis,* distinctă de realitățile individuale şi că orice fapt social are drept cauză un alt fapt social şi niciodată un fapt al psihologiei individuale.

El a afirmat şi argumentat această teză în diferite etape ale creației sale, în lucrări şi în moduri diferite. În *Regulile metodei sociologice* spunea categoric că „*materia vieții sociale* nu s-ar putea explica prin factori curat psihologici, adică prin stări ale conştiinței individuale, ceea ce ni se pare evidența însăşi”[1]. În aceeaşi lucrare el spunea că faptele sociale se deosebesc calitativ de cele psihice, dar nu numai atât: „Ele au un alt substrat, nu evoluează în acelaşi mediu, nu atârnă de aceleaşi condiții”[2], fără a avea pretenția de a spune prin aceasta că ele nu sunt „întrucâtva” psihice, căci constau în feluri de a gândi sau de a acționa.

Neavând ca fundament indivizii şi psihologia individuală, ele nu pot avea altul decât societatea, „…fie societatea politică în întregimea sa, fie vreunul din grupările parțiale ce ea cuprinde, confesiuni religioase, şcoli politice, literare, corporații, profesionale etc.”[3]. Ele sunt produsul vieții comune şi anume produsul acțiunilor şi reacțiunilor dintre conştiințele individuale. Care sunt trăsăturile caracteristice prin care fenomenele sociale se disting de toate celelalte fenomene şi procese ale realității obiective? Răspunsul lui Durkheim la această întrebare a fost următorul:

Toate fenomenele care sunt sociale se recunosc după puterea de constrângere pe care o exercită sau o pot exercita asupra membrilor societății, iar această însuşire a lor se poate recunoaşte în două moduri: fie prin existența unei sancțiuni care se aplică în cazul nerespectării lor, fie prin rezistența pe care o opun acțiunilor individuale îndreptate împotriva lor.

---

[1] *Idem,* p. 39.
[2] *Idem,* p. 38.
[3] *Idem,* p. 49.

În legătură cu modul cum a conceput el „constrângerea socială”, este de precizat că Durkheim n-a considerat că aceasta defineşte esenţa socialului şi nici că ea stă la originea vieţii sociale, ci a considerat-o ca pe un „discriminant” al fenomenelor sociale, ca pe un „semn exterior” al lor. În al doilea rând, el n-a considerat-o niciodată ca fiind un produs artificial, rezultat al unor convenţii voite, ci ca pe un produs necesar al realităţii sociale, deosebindu-se de necesitatea din natură prin aceea că este o constrângere mai mult morală, datorită mai ales prestigiului cu care sunt investite anumite „reprezentări” sociale. Pe această bază, în societate, spre deosebire de natură, dat fiind caracterul necesităţii, există loc pentru o anumită libertate individuală, pentru acţiunea umană.

La aceste caracteristici ale fenomenului social se adaugă şi aceea a extensiunii lor în viaţa colectivităţii, a gradului lor de răspândire într-o societate dată.

După enumerarea şi analiza acestor caracteristici ale faptului social, Durkheim stabileşte următoarea definiţie a acestuia: „Este fapt social orice fel de a face, fixat sau nu, capabil să exercite asupra individului o constrângere exterioară, sau, încă este general în întinderea unei societăţi date, având totuşi o existenţă proprie, independentă de manifestările sale individuale”[1].

Cu toate precauţiile pe care şi le-a luat şi cu toate insistenţele sale de a se face pe deplin înţeles, discuţiile în jurul conceptelor durkheimiene de „fapt social” şi de „constrângere socială” au fost multă vreme foarte aprinse. Aceasta, întrucât după cum rezultă din ansamblul operei sale, deşi afirma că definiţiile date faptului social şi constrângerii sociale sunt definiţii extrinsece, iniţiale, incomplete, fără pretenţia de a conţine şi de a exprima toate notele esenţiale ale categoriei de fenomene la care se refereau, până la urmă el le-a substituit, pe nesimţite, unei definiţii intrinsece a lor, considerându-le şi utilizându-le ca atare, atât în activitatea sa teoretică, cât şi în cea de cercetare directă.

Care este natura societăţii? Cum este posibil ca un grup de indivizi să realizeze condiţia fundamentală a existenţei sociale: consensul, înţelegerea, armonia şi, pe această bază, convieţuirea în comun? În ce raporturi stau indivizii faţă de societate?

2. **Raporturile dintre individ şi societate. Solidaritatea mecanică şi solidaritatea organică**

Răspunsul său la aceste probleme, formulat încă în teza de doctorat *Diviziunea muncii sociale* s-a concretizat în concepţia sa asupra relaţiei

[1] *Op. cit.,* p. 54.

dintre indivizi şi colectivităţile sociale, întemeiate pe *două forme de solidaritate umană*: solidaritatea *mecanică* şi solidaritatea *organică*.

Prima, este o solidaritate prin similitudine, respectiv acel tip de solidaritate care se regăseşte în societăţile în care indivizii nu diferă decât puţin unii faţă de alţii. Mai mult decât atât, ei se aseamănă pentru că au aceleaşi sentimente, aderă la acelaşi sistem de valori şi recunosc acelaşi sacru. Societatea, în acest caz, este coerentă pentru că indivizii nu sunt încă diferenţiaţi.

Forma opusă acestui tip de solidaritate este cea organică, caracterizată prin aceea că şi consensul sau coerenţa socială a colectivităţii rezultă şi se exprimă prin diferenţiere, respectiv:

– indivizii nu mai sunt asemănători, ci diferiţi;
– consensul se realizează tocmai datorită faptului că ei sunt diferiţi.

Un asemenea tip de solidaritate este organică, în sensul în care organele unei fiinţe vii îndeplinesc fiecare o funcţie proprie, nu se aseamănă unul cu altul, dar toate sunt indispensabile pentru ca organismul să rămână viu.

Aceste două forme de solidaritate corespund unor forme extreme de organizare socială: societăţilor primitive, arhaice sau fără scriere, în care indivizii sunt interşanjabili, ceea ce generează solidaritate mecanică, respectiv nu indivizii sunt istoriceşte primii; conştiinţa individualităţii decurge din dezvoltarea istorică însăşi.

În aceste societăţi fiecare este ceea ce este celălalt; în conştiinţa fiecăruia domină şi ca număr şi ca intensitate, sentimentele comune tuturor, sau sentimentele colective. O societate bazată pe solidaritate mecanică este segmentară, respectiv reprezintă un grup social în care indivizii sunt strâns integraţi, local situaţi, relativ izolaţi de alţii şi care au o viaţă proprie. Este vorba de o solidaritate prin similitudine, care presupune şi o separare de mediul extern. O asemenea comunitate socială îşi este suficientă sieşi şi nu are comunicare decât foarte redusă cu exteriorul.

Acest tip de comunitate socială segmentară este, prin definiţie, contradictorie cu fenomenele de diferenţiere socială, desemnate prin termenul de solidaritate organică; dar ea se regăseşte şi în societăţile organice, bazate pe diferenţiere, pentru că este posibilă o societate globală, răspândită pe mari spaţii, care să nu fie altceva decât o juxtapunere de segmente, toate asemănătoare şi autarhice (clanuri, triburi sau grupuri regionale autonome, juxtapuse, posibil supuse unei autorităţi centrale, fără ca, prin aceasta, coerenţa ori asemănarea să fie spartă).

La polul opus se situează societăţile moderne, întemeiate pe solidaritatea organică rezultată din procesele de diferenţiere umană şi

socială. În acest sens, É. Durkheim susținea, împotriva lui Spencer şi a clasicilor economiei politice, că societatea modernă nu se întemeiază pe contractul social, întrucât ea nu rezultă din decizii raționale ale indivizilor ce o compun, ci, este structurată, definită fiind în mod prioritar prin fenomenul diferențierii sociale, iar contractualismul nu este decât o consecință şi o expresie a acestei structuri prin diferențiere.

Aceasta este ordinea istorică şi logică a lucrurilor: pornind de la societatea globală se poate înțelege ceea ce sunt indivizii, cum şi pentru ce ei pot să îşi coordoneze liber acțiunile lor.

Dar care este cauza solidarității organice sau a diferențierii sociale? Ea este un fenomen esențialmente social, dată fiind omogenitatea cauzei şi a efectului: combinația dintre volumul şi densitatea materială şi morală a societății. Volumul (numărul indivizilor care aparțin unei colectivității date) singur nu poate explica diferențierea, ci numai împreună cu densitatea materială (numărul de indivizi pe o suprafață dată) şi morală (intensitatea comunicațiilor şi a schimburilor dintre indivizi). Cu cât există mai mulți indivizi pe acelaşi teritoriu, cu atât se multiplică şi se intensifică relațiile dintre ei şi creşte, ca atare, densitatea socială şi nevoia luptei pentru existență. „Diferențierea socială este soluția paşnică a luptei pentru viață: ea permite unui număr mai mare de indivizi să supraviețuiască, tocmai diferențiindu-se". Fiecare încetează a mai fi în concurență cu alții, devenind capabil să îndeplinească un rol şi o funcție specifică, contribuind astfel, prin aportul său propriu, la viața tuturor.

Astfel, *un fenomen social se explică prin alt fenomen social şi un fenomen global prin alt fenomen global*. Diferențierea socială este condiția creatoare a libertății individuale, ceea ce ridică problema necesității menținerii unui minim de conştiință colectivă în societățile individualizate, fără de care societățile organice s-ar dezagrega. Astfel, individul este expresia colectivității, structura acesteia impunându-i fiecăruia o responsabilitate proprie. Deci, şi în acest tip de societate există imperative şi interdicții, valori şi elemente sacre, colective, care rețin persoanele la totul social.

În consecință, diviziunea organică a muncii reprezintă un fenomen normal şi, în definitiv, fericit al societăților umane, pentru că: apariția şi diferențierea meseriilor şi a indiviziilor; reculul autorității tradiției; creşterea continuă a „imperiului rațiunii; dezvoltarea părții inițiativei personale nu pot fi considerate decât ca fenomene pozitive, fireşti şi, deci, dezirabile.

Dar, aceasta nu înseamnă că omul este în mod necesar perfect satisfăcut de soarta sa în societățile moderne. Dovada, creşterea numărului sinuciderilor, care atrage atenția asupra unor elemente patologice ale organizării actuale a vieții în comun.

Pe baza acestor elaborări, É. Durkheim formula concluzia generală, potrivit căreia societatea, viața socială sunt produsul asocierii indivizilor. Societatea nu reprezintă o simplă sumă de indivizi, ci un sistem, care este în fond o realitate nouă, specifică, cu însuşirile sale proprii, cu modul său propriu de existență, cu legile sale specifice. Atât în lucrarea citată mai sus, cât şi în cea referitoare la regulile metodei sociologice şi la diviziunea socială a muncii, Durkheim analizează pe larg, în ce mod indivizii, înzestrați cu conştiință, adunându-se şi trăind în comun, produc, prin acțiunea „forțelor sui generis" pe care le dezvoltă asocierea, o sinteză care nu mai este opera unuia sau altuia din participanții la asociere, ci e opera „totului". Această sinteză rezultată (degajată) din ansamblu „debordează" fiecare spirit individual „…aşa cum totul debordează partea. Ea este în ansamblu, aşa cum ea este prin ansamblu"[1].

Din afirmarea acestui raport între individ şi colectivitate derivă, în mod logic, consecința că explicarea fenomenului social nu poate fi căutată decât în „agregatul" format şi nu în natura şi psihologia indivizilor din care s-a format.

„Iată, astfel, cum fenomenul social nu depinde de natura personală a indivizilor. El este în fuziunea din care rezultă, în care toate caracterele individuale, fiind divergente prin definiție, se neutralizează şi se şterg mutual. Numai proprietățile cele mai generale ale naturii umane supraviețuiesc şi, exact din cauza extremei lor generalități, ele n-ar putea să dea socoteală de formele foarte speciale şi foarte complexe care caracterizează faptele colective"[2].

Neputând fi redusă la indivizii din care este formată, societatea nu poate fi înțeleasă şi nici explicată prin însuşirile individuale ale acestora, întrucât e o contradicție în termeni a considera posibilă explicarea unui fenomen complex prin unul simplu, a unei realități superioare prin una inferioară, şi Durkheim conchidea: „Rămâne deci a explica fenomenele care se produc în tot, prin proprietățile caracteristice ale totului, complexul prin complex, faptele sociale prin societate, faptele vitale şi mentale prin combinațiile *sui generis* din care ele rezultă"[3].

Cât priveşte mecanismul prin care are loc acest fenomen cu un rol atât de fundamental în constituirea şi explicarea socialului, care este asociația, Durkheim consideră că „gruparea părților în tot" nu are loc brusc, printr-un „miracol", ci că procesul se realizează printr-o „…serie infinită de

[1] É. Durkheim, *Représentations individuelles et représentations, collectives* (în „Revue de metaphisique et de morale"), Ed. A. Collin, 1898, p. 295.

[2] *Ibidem,* p. 295.

[3] *Ibidem,* p. 298.

intermedieri între starea de izolare pură şi starea de asociaţie caracterizată”[1].

O dată apărută şi pe măsură ce asociaţia ajunge la o sinteză superioară, ea devine generatoare de fenomene noi, care nu mai derivă direct din natura elementelor asociaţiei. Distanţa dintre fenomenele astfel apărute şi elementele primare ale totului asociat creşte o dată cu numărul elementelor şi cu accentuarea procesului de sintetizare a lor. „Iată de ce materia primă a întregii conştiinţe sociale este în strânsă legătură cu numărul elementelor sociale, modul în care ele sunt grupate şi distribuite etc., adică cu natura substratului”[2].

În acest fel, rezultatele asociaţiei, în primul rând reprezentările colective, devin parţial autonome, având o viaţă proprie, care se manifestă prin capacitatea de asociere şi formare de sinteze noi, pe baza afinităţilor dintre ele şi în funcţie de starea mediului social în care ele se află.

În acest context a afirmat Durkheim, referindu-se la natura realităţii ce ia naştere din asocierea indivizilor, că, „dacă se cheamă spiritualitate proprietatea distinctivă a vieţii respective la individ, va trebui să se spună despre viaţa socială că ea se defineşte printr-o hiperspiritualitate”[3]. Explicându-se, el face precizarea că nu înţelege prin aceasta altceva decât faptul că atributele constitutive ale vieţii psihice se regăsesc în societate la un asemenea „grad de putere”, întrucât reprezintă un lucru întrutotul nou. Insistenţa asupra acestui aspect al problemei este determinată la el de nevoia de a demonstra că, întrucât avem de a face cu o realitate care depăşeşte în grad de complexitate celelalte domenii ale realităţii şi care „…nu este o formă mărită a regimurilor inferioare”, este necesar ca studiul acestor fenomene să fie abordat de pe alte poziţii decât cele ale psihologiei sau biologiei şi cu alte mijloace decât cele specifice acestor ştiinţe. Ne aflăm şi de data aceasta în faţa pledoarei pasionate a lui Durkheim pentru noua ştiinţă pe care o profesa, ştiinţă posibilă şi impusă de demonstrarea existenţei unui obiect propriu, distinct, de cercetare.

3. **Metodologia, metodele şi tehnicile de investigaţie sociologică**

Conceperea socialului şi a societăţii ca un vast şi complex „regn” specific al existenţei l-a determinat pe É. Durkheim să elaboreze un

---

[1] *Ibidem,* p. 298.
[2] *Ibidem,* p. 299
[3] *Ibidem,* p. 299.

veritabil „codice” metodologic necesar investigării şi cunoaşterii acestuia, fără de care o ştiinţă obiectivă, autonomă a societăţii nu este posibilă.

Acest obiectiv l-a realizat în reputata sa lucrare *Sociologia. Regulile metodei sociologice* în care a formulat un ansamblu de metode şi reguli de investigaţie, începând cu cele referitoare la observarea faptelor sociale, la deosebirea dintre normal şi patologic în viaţa socială, la constituirea tipurilor sociale, până la cele relative la explicarea faptelor sociale şi la producerea probei explicaţiei în sociologie.

În privinţa *regulilor observaţiei sociologice,* Durkheim susţinea că trei reguli sunt esenţiale:

– necesitatea de a considera faptele sociale ca lucruri, în sensul că ele sunt „tot ceea ce este dat”, respectiv, a le considera „în ele însele” independent de indivizii care participă la producerea lor şi care şi le reprezintă; ceea ce implică a le studia „din afară”, ca realităţi exterioare cercetătorului;

– îndepărtarea sistematică a tuturor ideilor anterioare asupra lor, provenite din alte izvoare decât cele ale conceptelor ştiinţific elaborate, atât în procesul determinării obiectului cercetării, cât şi pe parcursul demonstraţiilor;

– determinarea riguroasă a obiectului cercetării, exigenţă care poate fi satisfăcută prin definirea şi determinarea grupului de fenomene, fapte sau procese sociale de investigat, pe baza caracterelor exterioare comune ale lor şi cuprinderea în cercetare a tuturor elementelor lor componente, fără nici o alegere sau selectare a unor „fenomene elită” şi excluderea altora ca neîntrunind în egală măsură caracteristicile comune ale tuturor.

4. **Structura socialului. Normal şi patologic în viaţa socială**

Realizarea observaţiei sociologice potrivit regulilor anterioare permite identificarea fenomenelor sociale existente, atât a celor ce trebuie să fie aşa cum sunt, cât şi a celor ce ar trebui să fie altfel decât sunt, ceea ce echivalează cu crearea posibilităţii de a distinge în mod corect, ştiinţific întemeiat, ceea ce este normal, de ceea ce este anormal sau patologic, în viaţa socială.

Valorificând aceste reguli metodologice în cercetarea concretă, É. Durkheim a elaborat *o teorie sociologică specifică a normalului* şi *patologicului în viaţa socială.*

Coordonatele generale ale acestei teorii pot fi sintetizate după cum urmează:

Sfera atât de largă a vieții sociale înglobează un număr *extrem de mare de fapte, fenomene şi procese sociale* care au roluri diferite în viața colectivității. Acestea pot fi grupate *în trei categorii:* unele sunt *normale,* îndeplinind funcții pozitive în viața socială; altele, reprezintă *rămăşițe ale vechilor organizări sociale şi nu aduc nici un folos societății actuale,* dar nici nu exercită asupra acesteia o influență negativă. Există, însă, a treia categorie de fapte sociale care se dovedesc a fi *anormale.* Prezența şi manifestarea lor se resimte negativ în buna funcționare a organismului social. Este de dorit şi e necesar ca asemenea fenomene să fie identificate şi extirpate din corpul social.

Care este *criteriul obiectiv,* în baza căruia noi putem considera *un fapt social ca fiind normal sau anormal?* În *Régles*... Durkheim soluționa în modul următor problema: „Pentru ca sociologia să fie cu adevărat o ştiință a lucrurilor trebuie ca *generalitatea fenomenelor să fie luată drept criteriu al normalității lor”*[1]. Întrucât nu există societate în general, ci diferite societăți concrete, normalitatea sau anormalitatea unui fenomen nu pot fi supuse unei singure categorii abstracte valabilă în toate societățile şi în toate fazele dezvoltării lor. De aceea, el considera normal un fenomen care este cel mai frecvent într-o societate dată, la o etapă dată a dezvoltării sale. Pe acest temei, el definea astfel un fenomen social normal: „Un fapt social este normal pentru un tip social dat, considerat într-o fază determinată a dezvoltării sale, când el se produce în mijlocia (media) societăților din această speță, privite în faza corespunzătoare a evoluției lor”[2].

Normalitatea unui fenomen social, deci, este dată de concordanța acestuia cu condițiile sociale care au făcut posibilă şi necesară apariția lui. Menținerea condițiilor care l-au generat, justifică şi face normală persistența lui pe tot parcursul menținerii lor.

Sunt *anormale*, sau „*patologice*”, fenomenele sociale excepționale care nu se întâlnesc decât la cei mai puțini membri ai societății şi care nu durează toată viața individului, ceea ce înseamnă că ele sunt „excepții”, atât în timp, cât şi în spațiu.

Studiul ştiințific al normalității sau al anormalității în viața socială este necesar şi util, nu în vederea identificării şi urmăririi unor scopuri sau idealuri care, pe măsură ce crezi că te-ai apropiat de ele, se îndepărtează continuu, ci pentru a acționa în vederea păstrării normalității, restabilirii sale dacă este afectată şi pentru regăsirea condițiilor necesare asigurării ei, dacă condițiile s-au schimbat.

---

[1] *Ibidem,* p. 102.
[2] *Ibidem,* p. 95.

În consecință, datoria omului de stat nu trebuie să fie aceea de a mobiliza societățile, inclusiv prin violență, spre idealuri nesigure şi amăgitoare, ci aceea de a preîntâmpina apariția patologiilor sociale sau, dacă acestea apar, să le „vindece”, să le înlăture.

Referindu-se la starea de „anomie” şi de „inorganizare” a economiei țărilor europene din perioada în care îşi scria lucrările despre caracterul normal sau patologic al faptelor sociale, el punea problema dacă această stare trebuie considerată ca normală sau anormală? Întrucât ea este produsul diviziunii sociale a muncii şi întrucât condițiile care au generat-o se mențin, ea trebuie să fie considerată ca normală, cu toate neajunsurile pe care le prezintă (cum sunt grevele, sinuciderile, creşterea procentului criminalității ş.a.) şi cu toate criticile şi protestele pe care ea le determină.

El este încrezător în capacitatea ştiinței sociale de a oferi toate mijloacele necesare înlăturării acestor anomalii şi instaurării unui mod social de viață pe deplin eliberat de tarele stării societății la a cărei analiză se angajase.

Întrucât, însă, un fapt social nu poate fi considerat normal sau patologic decât în raport cu o „speță socială determinată”, respectiv cu o societate concretă, dată, nu în raport cu societatea în general, apare necesitatea determinării şi clasificării acestor societăți ca *tipuri sociale* în care se regăsesc, atât elemente comune ale societății generale, cât şi elemente specifice ce se deosebesc, calitativ, unele de altele.

Aceasta înseamnează că dezvoltarea istorică a societății omeneşti nu poate fi subsumată unei unități ideale generale a devenirii sociale, ci unei „fărămițări” a acestei deveniri în „trunchiuri multiple”. În acest context devine esențial a defini şi determina ceea ce sunt aceste „trunchiuri” sau „spețe” sociale. Metodele prin care se poate rezolva acest obiectiv sunt:

– studierea fiecărei societăți concrete în parte şi elaborarea unor monografii cât mai cuprinzătoare ale fiecăreia din ele;

– compararea acestor monografii şi identificarea elementelor comune şi deosebite ale diferitelor societăți;

– pe această bază, gruparea societăților, popoarelor, națiunilor în grupuri asemănătoare sau deosebite;

– cercetarea completă a acestor grupări sau „tipuri de spețe sociale” şi ridicarea pe această bază de la particular la general, până la nivelul formulării unor legi ale existenței şi devenirii lor.

Alcătuirea şi clasificarea unor astfel de „spețe sociale” constituie domeniul „morfologiei sociale” care îşi va îndeplini menirea pornind de la studiul celor mai simple societăți existente, până la studiul celor mai complexe şi mai dezvoltate societăți.

Dar, ce este o societate simplă? Ea este o societate segmentară, care nu cuprinde altele mai simple decât ea. Ce structură are ea? În *Regulile…* el scria că o asemenea societate „este un agregat care nu cuprinde şi care n-a cuprins niciodată în sânul său nici un agregat mai elementar, şi care se desface, numaidecât, în indivizi. Aceştia nu formează înlăuntrul grupului total grupuri speciale şi deosebite de cel precedent; ele sunt juxtapuse în chip atomic. Se înțelege că n-ar putea să fie o societate mai simplă; este *protoplasma regnului social* şi, prin urmare, *baza naturală a oricărei clasificări”*[1].

Acesta este un *segment social* în concepția lui*, caracterizat* deci *prin solidaritatea mecanică.* Structura segmentară a unei societăți presupune existența unui număr oarecare de asemenea segmente, juxtapuse, asemănătoare, fiecare păstrându-şi coerența pe baza asemănării dintre membrii care o compun.

În *celelalte societăți, apariția şi diversificarea ocupațiilor, înmulțirea şi specializarea activităților* sunt o consecință a *dezintegrării solidarității mecanice* şi a structurii segmentare a societăților arhaice.

Necesitatea clasificării fenomenelor sociale în genuri şi specii *rezultă din însăşi natura acestor fenomene,* care sunt susceptibile de a fi clasificate, spune el. La Durkheim, aceasta trebuia să fie şi o replică declarată *„nominalismului istoricilor”* care considerau societățile ca entități distincte, fără nici o legătură unele cu altele, precum şi *„realismului extrem al filosofilor”,* pentru care singura realitate este omenirea în general, toate celelalte sisteme sociale neavând o realitate proprie.

După el, diferitele sisteme sociale pot fi deosebite între ele după *gradul lor de complexitate,* pornindu-se de la societatea cea mai simplă care este *hoarda, societatea cu un singur segment.* Principiul clasificării sociale este formulat de către el astfel: „Se va începe *prin a clasifica societățile după gradul de compoziție* ce înfățişează, luând ca bază societatea perfect simplă sau cu segment unic; înlăuntrul acestor clase se vor deosebi varietăți felurite, după cum se produce sau nu o contopire a segmentelor inițiale”[2].

În lumina acestui principiu el stabileşte că *societatea imediat următoare hoardei,* trebuie considerată *clanul* (care cuprinde mai multe familii şi e format din mai multe hoarde); urmează *societățile polisegmentare* care sunt formate dintr-un număr mare de clanuri, dar nu contopite, ci juxtapuse.

---

[1] *Ibidem,* p. 109.

[2] *Ibidem,* p. 111.

Consecvent principiului, în cadrul „speciilor” sociale polisegmentare el enumeră societățile *polisegmentare simple, polisegmentare simplu compuse* (cum sunt confederațiile irocheze) în care nu mai este vorba de juxtapunere, ci de constituirea unui ansamblu social superior; vin apoi *societățile polisegmentare dublu compuse,* care rezultă din juxtapunerea sau din fuziunea societăților polisegmentare simplu compuse. De acest tip considera el că sunt *cetățile greceşti şi cele romane.*

Fondul principiului constă în ideea că acest criteriu al gradului de complexitate face posibilă determinarea naturii unei societăți fără a se avea în vedere procesul istoric al apariției şi dezvoltării ei şi fără a se lua în considerare, mai ales, etapele istorice ale dezvoltării vieții economice a societății respective. El susținea această teză, fiind convins că e posibilă elaborarea unei tipologii sociale, având o deplină valabilitate ştiințifică, prin ocolirea acestei căi pe care au mers o serie de gânditori dinaintea lui.

Morfologia socială şi constituirea „spețelor” sociale nu constituie însă decât un mijloc necesar pentru trecerea la *explicarea* propriu-zisă a *faptelor sociale,* obiectivul principal şi final al oricărei ştiințe şi cercetări ştiințifice. Ce înseamnă a explica în domeniul ştiințelor sociale? În esență, explicația unui fenomen social nu constă şi nici nu trebuie să constea din relevarea utilității şi rolului acestuia în procesele sau structurile sociale, ci din cunoaşterea modului în care iau naştere diferitele categorii de fenomene sociale şi a felului lor de a fi.

Pentru aceasta este necesar a căuta *cauzele eficiente* care le produc şi *funcțiunile* pe care le îndeplinesc şi abia pe această bază este posibilă determinarea efectelor produse de diferitele fenomene sociale, întrucât efectele nu pot exista fără cauzele lor, după cum nici cauzele nu pot exista fără efectele lor.

Ca atare, explicarea vieții sociale nu poate fi făcută decât prin natura societății înseşi, ca sistem format prin asociația indivizilor, dar care reprezintă o realitate specifică, având caracterele sale specifice, ceea ce impune regula: *cauza determinantă a unui fapt social trebuie căutată printre fenomenele sociale antecedente, iar nu printre stările conştiinței individuale*.

Aceeaşi regulă se aplică şi la determinarea funcției, căci funcția unui fapt social nu poate să nu fie şi ea socială; respectiv *funcția unui fapt social trebuie căutată* întotdeauna în *raportul pe care îl susține cu un scop social*.

Ceea ce impune concluzia: „Originea primă a oricărui proces social trebuie căutată în constituția mediului social intern”[1].

---

[1] É. Durkheim, *Sociologia. Regulile metodei sociologice,* Ed. Cultura Națională, Buc., 1924, p. 131.

În ce constă mediul social? Care sunt elementele sale constitutive? El răspunde la aceste chestiuni într-un mod care s-a dovedit cu totul nesatisfăcător pentru explicația cu adevărat științifică a fenomenelor sociale. Mediul social e format din lucrurile, persoanele, obiectele materiale încorporate în societate, la care se adaugă produsele activității sociale anterioare, cum sunt dreptul constituit, obiceiurile şi moravurile stabilite, monumentele literare şi artistice etc. Dar nu lucrurile, obiectele materiale pot fi motorul dezvoltării societății omeneşti. „Rămâne deci, ca factor activ, mediul omenesc propriu-zis”[1].

Proprietățile fundamentale ale acestui mediu, care determină în ultimă instanță evoluția socială, sunt: *numărul şi volumul unităților sociale* şi gradul de concentrare al masei sau, ceea ce el a denumit *„densitatea dinamică”* a societății, înțelegând prin aceasta, inițial, numărul de indivizi care sunt în relații prin intermediul cărora îşi fac servicii sau concurență şi, ulterior, prin relații materiale, dar şi morale (relații de apropiere dintre membrii societății, pe baza cărora ei trăiesc o viață comună). „…ceea ce explică cel mai bine densitatea dinamică a unui popor este gradul de coalescență a segmentelor sociale”[2].

Durkheim, însă, n-a considerat mediul social şi, în special, „mediul uman” ca fiind factorul ultim şi obiectiv al dezvoltării societății; dimpotrivă, el susținea că starea mediului social pentru fiecare moment al vieții sociale este, la rândul ei, rezultanta acțiunii unor cauze sociale, unele imanente societății însăşi, altele provocate de relațiile ce se stabilesc între societatea dată şi celelalte societăți, cu care ea se învecinează, întrucât „ştiința nu cunoaşte cauze prime în înțelesul absolut al cuvântului”[3]. El nu admite ideea că evenimentele actuale sunt determinate de cele precedente, din motivul, greu de presupus, după părerea lui, că o fază trecută poate să predetermine una care urmează. Stările antecedente, care reprezintă progrese autentice, pot constitui un punct de plecare, dar nu pot explica mobilul care împinge progresul social spre înainte. *Explicația existenței unor societăți diferite,* el o găseşte în existența *unor condiții concomitente, variate.* Considerarea, de către unii predecesori, a „tendinței spre progres” sau a „urmăririi fericirii”, drept mobilul progresului social nu l-a satisfăcut pe Durkheim, din motivul simplu că toate aceste teze nu sunt decât

[1] *Ibidem,* p. 132.

[2] *Ibidem,* p. 132. În gândirea şi limbajul lui Durkheim un segment social reprezintă o grupă socială în care membrii grupei sunt strâns integrați, dar şi o grupă localizată, relativ izolată de alte grupe sociale, având o viață proprie şi fiind caracterizată prin solidaritatea mecanică, adică prin similitudine.

[3] *Ibidem,* p. 134.

postulate şi nu demonstrate. Pe acest temei, el a susţinut că previziunile ştiinţifice nu sunt posibile. Aceasta întrucât, de fapt, ştiinţa nu admite existenţa unor cauze finale în sensul absolut al cuvântului. Pentru că un fapt este primar numai atunci când este destul de general spre a explica un mare număr de alte fapte, ceea ce este mediul social.

Ceea ce e valabil pentru mediul social general, este valabil pentru fiecare din mediile specifice fiecăruia din grupurile ce compun societatea (familia, corporaţiile profesionale), de unde derivă concluzia că nu există legături cauzale între etapele succesive ale dezvoltării sociale, ci numai între realităţi sociale concomitente.

Toate acestea conduc la concluzia că pentru a demonstra că un fenomen social este cauza altuia este necesar a compara:

– cazurile în care ele sunt simultan prezente sau absente;

– a constata dacă variaţiile lor în diferite împrejurări dovedesc că unul depinde de altul;

– când ele pot fi produse în mod artificial, pe calea experimentării directe, propriu-zise sau prin apropierea lor, aşa cum s-au produs în mod spontan, prin metoda comparativă sau experimentarea indirectă.

În acest context, *metoda variaţiilor concomitente* este cea mai importantă, întrucât ea vizează relaţiile, cauzele din interiorul lor, fiind în măsură să demonstreze că două fapte sociale fac parte unul din altul, în mod continuu (cel puţin cantitativ); concomitenţa fiind, prin ea însăşi, o lege.

În lumina acestor concepţii teoretice şi metodologice, É. Durkheim a efectuat o serie de investigaţii centrate pe unele domenii circumscrise ale vieţii sociale, cercetări pe baza cărora a elaborat unele teorii sociologice particulare, între care: teoria sociologică a sinuciderii, teoria sacrului şi profanului, a religiei şi a cunoaşterii.

5. **Teoria sociologică a sinuciderii**

Pornind de la faptul că problema centrală a societăţilor moderne rămâne, deci, cea a raporturilor dintre individ şi grup, în condiţiile în care omul a devenit conştient de sine şi de condiţia sa şi nu mai acceptă în mod necritic, „orb”, imperativele sociale, el a analizat implicaţiile individuale şi sociale ale acestei evoluţii. Sigur că şi individualismul comportă anumite pericole şi riscuri, în sensul că individul poate cere societăţii inclusiv ceea ce ea nu-i poate oferi. De aici decurge necesitatea disciplinei, pe care numai societatea o poate impune, prin intermediul organizării grupelor profesionale care să favorizeze integrarea individului în colectivitate.

Fenomenul în care se regăseşte cel mai frapant relaţia între individ şi colectivitate este sinuciderea, care, cel puţin în aparenţă, este faptul cel mai specific individual. Dar şi în acest caz societatea este prezentă în conştiinţa sinucigaşului şi îi comandă mai mult decât istoria sa individuală, acest act solitar.

Pornind de la această idee, el dezvoltă o întreagă teorie sociologică a sinuciderii, începând cu definirea fenomenului, respingerea interpretărilor anterioare şi determinarea tipologiei fenomenului.

Ce este de fapt sinuciderea? Ea constă din orice caz de moarte care rezultă direct sau indirect dintr-un act pozitiv sau negativ al victimei înseşi, care ştia că trebuie să producă acest rezultat (pozitiv = un glonte; negativ = refuzul de a fugi de foc, de a mânca etc.).

Frecvenţa sinuciderilor într-o populaţie dată este relativ constantă. Sinuciderea este fenomen individual, în timp de procentul de sinucideri, este un fenomen social. Acest fenomen nu are explicaţii psihologiste sau de tip psihopatologic. Există predispoziţii de acest tip, dar forţa care determină sinuciderea este de ordin social şi ea poate fi pusă în evidenţă prin metoda variaţiilor concomitente. Nici ereditatea, nici imitaţia nu explică sinuciderea. Explicaţiile pot fi găsite dacă fenomenul este analizat în relaţiile sale cu:

– religia (evreii se sinucid mai mult, protestanţii mai puţin);
– vârsta şi sensul (bătrânii, în special bărbaţii);
– aria geografică şi distribuţia teritorială neregulată a sinuciderilor.

Deci, există *tipuri sociale de sinucideri* în funcţie de un număr de circumstanţe:

– *egoiste* (religia, familia, căsătoria) – oamenii se gândesc la ei nu la copii, urmaşi etc.;
– *altruiste* (comandanţii de vase) – sacrificiu eroic;
– *anomic* (legat de fazele ciclului economic) – apare în perioade de crize economice, dar şi în perioade de prosperitate extremă; se reduce în perioadele marilor evenimente politice (războaie);
– sinuciderea din cauza divorţurilor.

Sinuciderea este caracteristică societăţilor moderne, în care existenţa socială nu mai este reglată de cutume, există concurenţă permanentă, satisfacţiile sunt greu de obţinut, toate dând naştere unui „curent sinucigen". Ea este fenomen individual, dar are cauze sociale; există curente sinucigene, care traversează societatea. Cauzele reale variază de la o societate la alta, de la un grup la altul.

Sinuciderea este un fenomen socialmente normal (criminalii sunt anormali psihic); creşterea procentului lor este nenormală şi exprimă

anumite trăsături patologice ale societăților moderne (insuficiența integrării indivizilor în colectivitate, exagerările din activitățile sociale, amplificarea schimburilor şi a rivalităților etc.), dincolo de anumite praguri normale.

Deci, nu progresul social este cauza sinuciderilor, ci condițiile particulare în care el se realizează. Cum poate fi individul reintegrat în colectivitate? Nici prin familie, nici prin grupurile religioase sau politice (statul). Un singur grup social profesional – corporația – poate realiza un asemenea obiectiv, pentru că acest tip de grup, format din patroni şi angajați, este cel mai aproape de indivizi şi poate constitui o şcoală a disciplinei, a prestigiului şi autorității. El îl fereşte pe om de dorințe nelimitate, de decepțiile generate de o existență dură şi răspunde naturii umane, care este sensibil aceeaşi la toți cetățenii.

6. **Sacrul şi profanul la Émile Durkheim**

Esența religiei constă din divizarea lumii în fenomene sacre şi profane, nu credința în zei transcendenți, în mistere sau în supranatural.

Sacrul este un ansamblu de lucruri, de credințe şi de rituri, care, atunci când se află în relații unele cu altele, formează un sistem cu o anumită unitate şi constituie o religie.

Orice religie presupune deci: lucruri sfinte (sacrul); organizarea credințelor relative la lucrurile sfinte; practici (rituri) derivate din credințe (biserica).

Religia echivalează cu adorarea societății transfigurate, care este singura realitate autentică (deci, nu animism, nu naturism), sacră prin ea însăşi, pentru că deşi aparține ordinii naturii, depăşeşte natura. Societatea are tot ce trebuie pentru a genera în spirite, prin simpla acțiune pe care o exercită asupra lor, senzația divinului, căci ea este pentru membrii săi ceea ce este Dumnezeu pentru credincioşi (căci el e ceva care este superior lor şi de care cred că depind); societatea le are pe toate. „Ea este, în acelaşi timp, un comandament care se impune şi o realitate calitativ superioară indivizilor, care impune respect, devotament şi adorație”. De aceea ea este, în acelaşi timp, cauza fenomenului religios şi justificarea distincției spontane dintre profan şi sacru. Pe această bază există o veritabilă ştiință a religiei, care salvează obiectul ei şi care se opune pseudoştiințelor ce dizolvă acest obiect, pentru că religia nu exprimă nimic ce nu ar exista în natură şi pentru că nu există ştiință, decât a fenomenelor naturale.

Din această perspectivă, Durkheim consideră că *totemismul este religia cea mai simplă* care se găseşte în viața clanurilor (grupe umane de înrudire ce nu sunt constituite prin legături de consangvinitate, îşi exprimă identitatea ataşându-se unei plante sau unui animal, sub formă de *totem*

clasic, care se transmite, cel mai adesea, de către mamă (dar, nu întotdeauna şi peste tot); fiecare totem are emblema sau blazonul său, marcat pe obiecte, lucrări de lemn, piele etc.; nu poate fi mâncat, profanat, atins, trebuie respectat.

Totemismul este religia, unei forțe anonime şi impersonale, care se regăseşte în fiecare din aceste ființe (animale, oameni), fără însă a se confunda cu ele, căci nimeni nu o posedă integral, deşi toți participă la ea: indivizii mor, generațiile trec şi sunt înlocuite de altele. „Această forță este singura care rămâne ea însăşi, permanent actuală şi vie. Ea este Dumnezeul pe care îl adoră orice cult totemic, dar unul impersonal, fără nume, fără istorie, imanent lumii şi difuzat într-o multitudine nenumărată de lucruri".

Astfel, „religia este o forță anonimă şi difuză, superioară indivizilor, dar foarte apropiată lor şi de aceea este obiect de cult; iar această forță este Societatea, care are aptitudinea de a se erija în Dumnezeu sau de a crea zei" (de ex.: în cazul Revoluției franceze entuziamsul general a dat naştere unor lucruri sfinte, pornite din realități laice: Patria, Libertatea, Rațiunea, care sunt apoi fixate în dogme, simboluri, altare şi sărbători).

În totemism, oamenii adoră societatea lor, fără să ştie, căci societățile sunt în măsură să genereze zei sau religii, când se află în stări de exaltare, generate de intensitatea extremă a vieții colective înseşi (cum sunt cele din perioadele de criză, politice sau sociale).

7. **Teoria sociologică a cunoaşterii**

Urmărind procesele de elaborare intelectuală a reprezentărilor religioase, Durkheim dezvoltă o întreagă teorie sociologică a cunoaşterii, demonstrând că religia este nu numai nucleul din care se nasc, prin diferențiere, ci şi nucleul primitiv al gândirii ştiințifice, care s-a concretizat în:

– apariția formelor primitive ale clasificării, care sunt legate de imaginile religioase ale universului, extrase din reprezentările pe care societățile le au asupra lor înşile şi asupra sacrului şi profanului;

– ideea cauzalității vine de la societate şi numai de la ea, căci experiența vieții colective generează ideea de forță; o forță superioară celei a indivizilor.

Autoritatea ştiinței asupra noastră este determinată de societatea în care trăim, pentru că „aşa vrea aceasta"; adevărurile ştiinței ni se impun nu numai pentru că sunt adevărate, ci şi pentru că sunt crezute, respectiv sunt în armonie cu alte credințe, opinii şi reprezentări colective, pentru că noi avem încredere în ştiință. O asemenea credință nu diferă de cea religioasă.

Societatea este în acelaşi timp reală şi ireală; ea este, prin esența sa, creatoare de ideal, deci şi de credințe şi religii. Dar, societatea este şi ideală

(pe aceasta o adoră oamenii prin intermediul societăților reale). Omul adoră ceea ce merită să fie adorat; respectiv, societatea transfigurată în general, care este, de fapt, societatea ideală sau „perfectă”, eliberată de toate componentele sale anomice, patologice etc., prezente în societățile contemporane.

8. **Sociologia şi acțiunea socială**

Preocupat de a elabora fundamentele teoretice şi metodologice ale sociologiei ca ştiință socială autonomă, atât față de filosofie, cât şi de celelalte ştiințe naturale, sociale şi umane, É. Durkheim n-a considerat niciodată că sociologia trebuie să rămână o ştiință menită exclusiv să permită cunoaşterea şi înțelegerea realității sociale şi a problemelor sale specifice. Dimpotrivă, el considera că sociologia trebuie să aibă şi o semnificativă vocație practică. Dar, nu în sensul vechi al doctrinelor sociale şi politice (inclusiv socialiste şi comuniste), marcate în mai mare măsură de aspirații, pasiuni, sentimente decât de cunoaşterea ştiințifică. Ceea ce echivalează cu participarea sa la soluționarea problemelor vieții şi activității sociale în alt mod decât cel practicat de partidele politice. Chiar mai mult, susținea Durkheim: „rolul sociologiei, din acest punct de vedere, trebuie să constea chiar în dezrobirea noastră de toate partidele, nu atât opunând o doctrină doctrinelor, cât făcând spiritele să dobândească, în fața acestor chestiuni, o atitudine specifică, pe care ştiința singură o poate da, prin contactul direct al lucrurilor”[1]. Respectiv, numai ştiința poate învăța oamenii, pe de o parte, să trateze în mod corect instituțiile sociale, fără fetişism, iar pe de altă parte, să realizeze ceea ce este în acelaşi timp necesar, dar şi trecător în viața acestora, adică forța lor de rezistență şi variabilitatea lor infinită. Numai o ştiință obiectivă a societății va fi în măsură să facă „pasiunile şi prejudecățile să tacă” şi să lumineze acțiunea socială. Căci, datoria omului de stat nu este aceea de a împinge societățile prin orice mijloace, inclusiv violența, spre idealuri sociale nefondate, ci aceea de a asigura existența şi funcționarea normală a societăților, ca temei al devenirii lor normale.

*

În încheierea acestor considerații, care vin să se alăture nenumăratelor analize întreprinse până în prezent asupra vastei şi complexei

---

[1] É. Durkheim, *Sociologia. Regulile metodei sociologice.* Anexă în volumul C. Bordeianu, Dan Tompea, *Dileme epistemologice la Durkheim,* Ed. Institutului Național pentru Societatea şi Cultura Română, Iaşi, 1999, p. 154 – 155.

opere teoretice a unui dintre gânditorii care şi-a înscris adânc numele în istoria sociologiei, se pune în mod firesc întrebarea: Ce trebuie să considerăm şi să apreciem ca valabil în doctrina lui Durkheim asupra socialului şi ce s-a dovedit pe parcursul unei perioade ce depăşeşte un veac nefondat ştiinţificeşte şi, ca atare, nevalabil în gândirea sa?

În prima categorie, ne exprimăm părerea că va trebui să fie înscrisă înainte de toate convingerea sa fermă şi *afirmarea categorică a existenţei realităţii sociale ca o realitate* având *caractere proprii, specifice,* pe baza cărora ea se distinge net de celelalte „regnuri” (cum le spunea el) ale realităţii.

În legătură cu aceasta, disputa sa pasionată cu *teoriile sociologice organiciste,* şi, în primul rând, organicismul lui Herbert Spencer, şi cu *teoriile psihologiste* în sociologie*,* a reprezentat un moment pozitiv în disputele teoretice ale epocii şi a favorizat canalizarea eforturilor în direcţia afirmării sociologiei ca ştiinţă autonomă.

Credinţa sa în *existenţa socialului ca o realitate specifică, structurată,* care nu poate fi redusă la elementele sale constitutive, nu poate să nu fie considerată ca justificată, şi pe deplin întemeiată.

Afirmarea *obiectualităţii socialului* şi a necesităţii apropierii de realitatea *socială pe calea observării şi cercetării sistematice*, *directe*, a acesteia s-a înscris în istoria sociologiei ca o atitudine raţională, în măsură să conducă la cunoaşterea unei laturi principale şi a relaţiilor multiple ale domeniului atât de complex pe care îl constituie viaţa socială. *Teza despre necesitatea şi valoarea cercetării directe a realităţii sociale* îşi menţine pe deplin valabilitatea şi în zilele noastre.

Recunoaşterea şi susţinerea existenţei unui determinism special specific, imanent, într-o perioadă în care asemenea teze erau respinse cu hotărâre sub focul concentrat al multiplelor teorii filosofice iraţionaliste, aflate într-un moment de eflorescenţă, la care se adăugau atacurile împotriva existenţei cauzalităţii sociale din partea reprezentanţilor orientării neokantiene în filosofie, s-a impus ca un act temerar.

Toate aceste orientări şi tendinţe raţionale din gândirea sa au fost *alterate* însă de modalităţile în care a soluţionat el *problema fundamentală a sociologiei,* aceea a raportului dintre *existenţa socială şi conştiinţa socială.*

Considerând că *societatea este o realitate sui generis, dar de natură psihică, şi că lucrurile, faptele sociale,* nu sunt altceva decât *„cristalizări”, produse ale conştiinţei colective,* a făcut ca tezele sale despre caracterul „obiectiv” al faptelor sociale să nu reprezinte rezolvarea pe deplin ştiinţifică a problemei. Din aceasta a derivat incapacitatea sa de a rezolva în mod

ştiinţific *problema deosebirilor calitative dintre natura realităţii sociale şi cea conştiinţei individuale, identificarea, în ultimă instanţă, a acestora.*

Adoptând punctul de vedere al necesităţii studierii fenomenelor sociale în calitatea lor de lucruri, el *a rămas pe poziţia că realitatea socială constă dintr-o simplă coexistenţă şi succesiune de lucruri*, poziţie care nu i-a permis descoperirea conţinutului profund*, autentic al determinismului social, cu toate consecinţele derivate din aceasta.* Neajungând să opereze o distincţie clară, consecvent ştiinţifică, între logic şi istoric (ontologic) şi accentuând asupra caracterului de „fapt social" al proceselor sociale, socotim că Durkheim a *insistat în mod exagerat asupra aspectelor de discontinuitate ale realităţii sociale, neînţelegând că discontinuitatea este de fapt unul din momentele continuităţii.* El n-a reuşit să înţeleagă că realitatea socială este un vast şi complex proces, în cadrul căruia „faptele sociale" reprezintă momentele sale, punctele sale nodale, stările lui calitativ distincte. În aceste condiţii este explicabil de ce Durkheim a rămas la prezentarea neadâncită, de suprafaţă, a conexiunii şi interdependenţelor sociale.

Insistenţa sa asupra necesităţii *explicării „socialului prin social" exprimă tendinţa de smulgere a acestuia din contextul legăturilor obiective care există între societate şi natură.* Ea conduce la o oarecare „autonomizare" a socialului, la considerarea lui în sine, separat de natură, în timp ce, societatea este şi trebuie să fie considerată un „proces istorico-natural" care, deşi este calitativ distinctă de natură, se află în strânsă legătură cu aceasta.

Diminuând rolul factorului economic în constituirea, structurarea şi dezvoltarea societăţii, el şi-a pus o stavilă de netrecut în calea spre explicarea cu adevărat ştiinţifică a vieţii sociale. Tocmai pentru că s-a postat pe această poziţie el n-a putut să distingă în reţeaua complexă a fenomenelor sociale între latura materială, obiectivă a vieţii sociale şi cea ideală, subiectivă, identificându-le până la urmă.

Dincolo de limitele concepţiei sale sociologice, de interpretările discutabile pe care le-a dat unora din laturile cardinale ale vieţii sociale, dincolo de caracterul oarecum eclectic şi mecanicist al concepţiei sale asupra proceselor sociale şi asupra determinismului social, permanentele raportări, anterioare şi contemporane, la doctrina inspiratorului Şcolii sociologice franceze, sunt dovada locului deosebit pe care É. Durkheim l-a ocupat şi îl ocupă şi în prezent, în sociologia universală.

9. **Şcoala durkheimistă şi contribuţiile ei în sociologie**

Preocupările sale susţinute de a elabora teoretic posibilitatea unei ştiinţe autonome şi obiective despre societate, au condus la gruparea în jurul său, în prima decadă a secolului nostru, a unei pleiade de cercetători care au desfăşurat o vastă activitate de cercetare ştiinţifică acumulată şi valorificată, în mare măsură, prin intermediul revistei „L`Année Sociologique”, (întemeiată de É. Durkheim).

Între adepţii şi continuatorii lui É. Durkheim s-a situat **Lucien Levy-Bruhl** (1857–1939) care şi-a consacrat activitatea ştiinţifică cercetării etnologice, în vederea elaborării unei teorii generale asupra mentalităţii primitive. Împreună cu Rivet şi Mauss, el este fondatorul Institutului Francez de Etnologie. Opunându-se animismului, în lucrările sale: *La morale et la science des moeurs* (1903); *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910); *Le mentalité primitve* (1922); *L`âme primitive* (1927); *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931); *La mythologie primitive* (1935); *L`expérience mistique et les symboles chez les primitifs* (1938), el susţine că populaţiile primitive nu raţionează rău, ci că ele raţionează altfel decât noi. Între mentalitatea modernă şi mentalitatea primitivă există o diferenţă radicală, datorită faptului că aceasta din urmă, fără a fi antilogică, este mistică şi prelogică. Concret, aceasta înseamnă că, spre deosebire de mentalitatea modernă, cea primitivă nu este dominată exclusiv de principiile logicii noastre, în special, de principiul identităţii, că este fondată pe reprezentări colective, legate între ele prin intermediul principiului participării, care este indiferent contradicţiei şi e dominată de categoria defectivă de supranatural.

Ulterior, spre sfârşitul vieţii, în lucrarea publicată postum: *Carnetele lui L. Lévy-Bruhl* (1949), el atenuează mult diferenţa dintre cele două mentalităţi, considerând că gândirea bazată pe raţionalitatea pură nu se poate niciodată substitui total gândirii prin participare, ambele coexistând în orice spirit uman, una fiind mai dezvoltată decât alta în diferitele tipuri de societate.

Între discipolii lui Durkheim se situează şi **Célestin Bouglé** (1870–1940), care, deşi a avut o anumită rezervă faţă de teoria durkheimiană a „conştiinţei colective”, preocupându-se de problematica teoretică a sociologiei ca ştiinţă, rămâne la recunoaşterea şi susţinerea „determinismului social imanent”, afirmând originea presocială a valorilor, coerciţia socială şi rolul său formativ în raport cu conştiinţele individuale, acţiunea reprezentărilor colective etc. În lucrarea sa *La democratie devant la science* (1904), el face o interesantă încercare de a scoate în relief semnificaţia concepţiilor egalitariste şi a individualismului democratic. S-a

preocupat şi de studiul regimului castelor în India în lucrarea *Essai sur le régime des castes en Inde* (1908). Dezvoltând ideile lui Durkheim asupra factorului economic şi rolului său în viaţa socială, Bouglé consideră că „economicul este o chestiune de opinie", care însă, ca element al socialului, constituie şi trebuie să constituie obiect de studiu pentru sociologie.

Printre cei mai fideli discipoli ai lui Durkheim se situează **Marcel Mauss** (1872–1950), care a lucrat foarte îndeaproape cu acesta la publicaţia „L`Année Sociologique", a cărei direcţie a preluat-o după moartea profesorului. El este considerat, îndeosebi în Franţa, drept unul din cei mai mari reprezentanţi ai etnologiei, deşi n-a efectuat cercetări de teren şi nici n-a explicitat vreodată principiile teoretice ale operei sale. Ca atare, el nu a publicat o „operă mare", ci o multitudine de studii, articole, dări de seamă, conferinţe sau cursuri universitare, care, însă, dovedesc o unitate indiscutabilă a gândirii şi operei sale. În 1925 a publicat lucrarea *L`essai sur le don,* care este, poate, lucrarea sa cea mai elaborată, mai bogată şi mai semnificativă pentru gândirea sa. În această lucrare, analizând anumite forme ale schimbului prin intermediul darurilor din societăţile primitive, el demonstrează că acest schimb material este inclus într-un sistem simbolic care face imposibilă reducerea sa exclusivă la dimensiunea economică sau la oricare altă dimensiune socială (juridică, morală, estetică, religioasă etc.). De aceea, el consideră că în aceste societăţi darul este un fenomen social total, în el exprimându-se totalitatea socială, deoarece „el pune în cumpănă totalitatea societăţii şi a instituţiilor sale". Prin aceasta el a fost considerat de unii autori drept unul din precursorii structuralismului în sociologie.

Cercetări de etnologie a făcut şi **Paul Fauconnet** (1874–1938), membru al şcolii sociologice durkheimiene, care s-a preocupat de cercetarea responsabilităţii în societăţile primitve. În lucrarea sa, *La responsabilité* (1920) el defineşte responsabilitatea prin „aptitudinea de a fi punctul de aplicare", adică de a suporta sancţiunea sau reacţia grupei. Considerând că în aceste societăţi pedeapsa este mai puţin îndreptată împotriva criminalului, cât mai ales, împotriva crimei înseşi, el arată că aceasta nu este individualizată. O dată cu apariţia diviziunii sociale a muncii şi cu evoluţia societăţilor are loc şi un proces de diferenţiere a responsabilităţii, în responsabilitatea morală, penală, civică şi stabilirea unei legături personale de cauzalitate între infractor şi infracţiunea sa.

O poziţie aparte în cadrul şcolii a avut-o **Maurice Halbwachs** (1877–1945), care s-a preocupat de cercetarea mobilurilor dominante care orientează activitatea individuală în cadrul diferitelor clase sociale. Acestei probleme i-a consacrat două din principalele sale lucrări: *La classe ouvrière et les niveaux de vie; récherches sur la hiérarchie des besoins dans les*

sociétés industrielles contemporaines (1913) şi *Ésquisse d`une psychologie des classes sociales* (publicată în 1964). În aceste lucrări el susţine că mentalitatea indivizilor, necesităţile şi conduitele lor sociale sunt condiţionate, în societăţile industriale, de raporturile de producţie.

Referindu-se în mod expres la ţărănime, burghezie, clasa muncitoare şi „clasa mijlocie”, el considera că „fiecare din aceste categorii sociale determină conduita membrilor pe care îi conţine şi le impune motive de acţiune bine definite; ea le imprimă marca sa, o marcă proprie, distinctă pentru fiecare grupă, cu o asemenea forţă încât oamenii făcând parte din clase sociale separate ne dau câteodată impresia că aparţin unor specii diferite. În acest fel, motivele oamenilor şi tendinţele lor ne par a fi în cea mai mare parte a cazurilor, în întregime, relative la condiţiile pe care ei le ocupă în societate”[1].

Ceea ce se impune a fi menţionat este însă faptul că, dincolo de observaţia foarte pătrunzătoare pe care o face, el nu merge mai departe în direcţia unei generalizări teoretice şi istorice a acestui mod de abordare a problemelor.

Între membrii marcanţi ai şcolii se situează şi **Georges Davy** (1883 – ?). Opera sa principală *La Foi jurée* este consacrată analizei „potlatch”-ului, termen desemnând un ansamblu de practici observate în triburile amerindiene de pe creasta septentrională a Oceanului Pacific. Propriu-zis, potlachul este o ceremonie în cursul căreia clanurile sau şefii de clan se înfruntă şi rivalizează, fie prin distrugerea de obiecte preţioase, fie făcând daruri pe care rivalul este obligat să le accepte şi, la rândul său, să facă daruri şi mai mari, dacă nu vrea să-şi piardă reputaţia. Învingătorul din cadrul unei asemenea ceremonii obţine avansare în ierarhiile confreriilor şi ia cu forţa rivalului înfrânt blazoanele totemice sau însemnele prestigiului social. Văzând în această practică tradiţională un fenomen de tranziţie, care permite observarea pe viu a trecerii de la suveranitatea difuză la centralizarea puterii politice şi naşterea dreptului contractual care succede dreptului statutar, Georges Davy desluşeşte aici un sistem al raporturilor dintre individ şi societate, în care individul se afirmă ca atare, în raport cu cadrele ereditare şi rigide în care se considera că el nu are nici un spaţiu de afirmare. Textual, G. Davy afirma că potlach-ul „tinde să substituie prestigiul dobândit, prestigiului moştenit şi devine marele factor al ordinii sociale… el este strămoşul comerţului şi a contractului; lui trebuie deci să îi fie raportate tot ceea ce comerţul şi contractul au introdus nou în lume”.

---

[1] M. Halbwachs, *Éssquise d`une psychologie des classes sociales,* Ed. M. Riviere, Paris, 1964.

De asemenea, el a studiat procesul constituirii puterii politice pornind de la analiza situației în clanul totemic.

În lucrarea consacrată acestei teme, *Des clans aux empires* (în colaborare cu A. Moret, 1922) el constată (pe baza analizei societăților acestor epoci) că în cadrul clanului puterea este difuză. Dar, în totemismul indienilor din America, aflați într-un stadiu mai evoluat, puterea se concentrează şi se personalizează în mod treptat, acest proces exprimându-se, în special, în implantarea teritorială a clanului, individualizarea strămoşilor, personalizarea lui „mana”, masculinizarea filiației, constituirea confreriilor etc. În acest mod de evoluție, potlatch-ul joacă un rol decisiv, întrucât permite unui şef să preia în sarcina sa puterea în clan sau chiar în trib. Or, aici, în această concentrare şi personalizare a puterii, consideră el, trebuie căutată explicația formării imperiilor antice centralizate, cum a fost cel al Egiptului antic.

În domeniul sociologiei economice, în cadrul Şcolii s-a afirmat **François Simiand** (1873–1935). Preocupat de afirmarea sociologiei ca ştiință aplicativă, care trebuie să fie în măsură să stabilească raporturi de cauzalitate între fenomenele sociale, după acelaşi model epistemologic pe care îl practică ştiințele naturii, el a acordat o atenție cu totul specială analizei locului şi rolului faptelor economice în viața socială şi, îndeosebi, problematicii mişcărilor prețurilor şi evoluției salariaților, în lucrările sale *La méthode positive en science économique* (1912), *Statistique et expérience* (1922), *Les fluctuations économiques a long periode et la crise mondiale* (1933), *Le salaire, l`évolution sociale et la monnaie* (3 vol., 1932). El a activat în mişcarea sindicalistă franceză, a fost socialist şi consilier al C.G.T.

Chiar şi o asemenea sumară trecere în revistă a activității şi operei câtorva din cei care s-au apropiat şi au colaborat cu É. Durkheim, este în măsură să demonstreze că el a reuşit să grupeze în jurul său şi al publicației pe care a întemeiat-o, „L`Année Sociologique”, o întreagă pleiadă de sociologi, economişti, etnologi, istorici, jurişti, lingvişti ş.a. al căror mod de lucru şi de manifestare în plan teoretic şi practic a întrunit toate caracteristicile esențiale pe baza cărora s-a apreciat, cu deplină justificare, că ei au format o veritabilă „Şcoală națională de sociologie”.

Evoluția unei asemenea şcoli este plină de învățăminte, dar în aceste pagini ea nu poate fi decât creionată. Ceea ce se poate afirma cu certitudine este că, la începutul secolului al XX-lea această şcoală dobândise o poziție de prim rang în sociologie, datorită, evident, achizițiilor ştiințifice pe care reuşise să le realizeze. Este adevărat că în această perioadă şcoala franceză de sociologie a dezvoltat preponderent cercetări mai mult cu caracter

teoretic asupra populațiilor primitive, genezei instituțiilor religioase, morale şi juridico-politice, de teorie şi metodologie sociologică generală, investigarea directă a realității sociale fiind, relativ, puțin practicată. Cu toate acestea, aportul său la dezvoltarea sociologiei franceze şi mondiale a fost considerabil.

Primul război mondial a determinat întreruperea cercetărilor şi a produs mari pierderi nu numai materiale, ci şi, mai ales, umane, inclusiv în rândul sociologilor francezi. O serie dintre adepții lui É. Durkheim (**Antoine Bianconi** care îşi propusese să examineze, prin intermediul conceptelor lingvistice, evoluția rațiunii umane, **Maxime David** care a studiat conceptele morale ale colectivității antice greceşti, **Georges Celly** care urma să se consacre esteticii, **Robert Hertz** care studiase reprezentările religioase şi folclorul, **André Durkheim,** fiul lui Émile Durkheim, care se pregătea pentru cercetări de lingvistică) au fost decimați. În anii 1920–1930 tradiția cercetării sociologice a fost reluată, aceasta concretizându-se, între altele, în tipărirea lucrărilor celor mai importante elaborate de É. Durkheim, dar nepublicate până atunci (*Education et philosophie* – 1922; *Sociologie et philosophie* – 1924; *L`éducation morale* – 1925; *Le socialisme* – 1928), precum şi în apariția unui număr de lucrări importante ale celorlalți reprezentanți ai şcolii, reluarea editării celebrei publicații „L`Année Sociologique”.

Situația şi evoluția şcolii sociologice durkheimiste înregistrează sensibile schimbări în deceniul al 4-lea al secolului al XX-lea. În 1930 este întreruptă din nou apariția publicației „L`Année Sociologique”. Încetează sau se restrânge activitatea ştiințifică a unora din sociologii de frunte ai epocii, singurul care continua să lucreze din plin fiind M. Halbwachs (care însă în timpul celui de-al doilea război mondial a fost deportat şi asasinat, la Buchenwald). În rest, după cum se exprima, în 1957, **Jean Stoetzel** „nimeni în Franța, literalmente, nimeni nu a luat locul conducătorilor din epoca precedentă... Suntem îndreptățiți să ne mirăm – continua el – cum a putut şcoala sociologică franceză să supraviețuiască acestei perioade”[1].

Cu toate aceste amputări şi enorme dificultăți, aportul şcolii la dezvoltarea sociologiei ca ştiință a fost considerabil. Deşi în Franța, după cel de-al doilea război mondial în evoluția sociologiei se înregistrează o radicală cotitură, locul vechilor preocupări general-teoretice cu caracter filosofico-social fiind luat de preocupări pentru studiul direct al realității sociale şi de lucrări bazate pe cercetări empirice, durkheimismul a cunoscut o mare răspândire în străinătate.

---

[1] Jean Stoetzel, *Sociology in France. An Empirical View*, 1957.

Lucrările lui É. Durkheim şi altor membri ai şcolii au fost traduse şi larg difuzate în Europa, America Latină şi S.U.A. O serie de sociologi, între care englezii Radclife Brown şi Bronislav Malinowski s-au raliat unor puncte de vedere durkheimiste, recunoscând „aportul capital al lui Durkheim şi al discipolilor săi la metodologia ştiinţelor sociale". Americanii, cum a fost Talcott Parsons, au recunoscut durkheimismul drept una din sursele principale de inspiraţie a sistemelor lor sociologice.

Durkheimismul a avut rezonanţe şi în sociologia românească. În anul 1924, sociologul clujean C. Sudeţeanu traduce lucrarea lui Durkheim *Sociologia – regulile metodei sociologice*. În anul 1932, tot un clujean, George Em. Marica publică lucrarea *É. Durkheim – sociologie şi sociologism.*

În anul 1967, „Revista de filosofie" publică studiile „Problematica sociologiei durkheimiene şi cercetarea sociologică contemporană" de H. Culea şi „Caracterele metodei sociologiei durkheimiene" de Stelian Stoica. În 1969, Şt. Costea publică studiul „Specificitatea şi esenţa socialului la É. Durkheim"[1], iar în 1973, Ion Mihăilescu reeditează în limba română lucrarea *Sociologia – regulile metodei sociologice*[2].

Una din explicaţiile răspândirii şi influenţei sociologismului o constituie faptul că el a reprezentat o tentativă de anvergură consacrată delimitării obiectului sociologiei de cel al altor ştiinţe socio-umane, elaborând teoria faptului social şi a obiectivităţii sale, aplicării unor metode de investigare a faptelor sociale după modelul metodelor ştiinţelor naturii, îmbinării reflecţiilor şi consideraţiilor teoretice generale, cu cercetările empirice, concrete, fie că acestea erau de etnologie, de istorie, ligvistice sau economice şi statistice.

Cu toate acestea, istoria sociologiei înregistrează şi o serie de reacţii împotriva sociologismului. Acestea au venit din diferite părţi şi medii socio-culturale sau politice. I s-a reproşat, între altele, lui Durkheim că nu s-a mulţumit cu tentativa sa iniţială, depăşind cadrul sociologiei, dorind să fie nu numai sociolog, ci şi filosof şi, mai ales, moralist, prin aceea că a încercat să considere a fi de domeniul sociologiei o serie de probleme care în mod normal ţin de domeniul reflecţiei filosofice. Filosofii au criticat durkheimismul, pe de o parte, pentru că formulând teza potrivit căreia societatea este sursa tuturor valorilor umane, a formulat, de fapt, alte baze decât cele tradiţionale ale unei noi filosofii, iar pe de altă pate, pentru că el

[1] *Sociologia generală – probleme, ramuri, orientări,* (Coord. Miron Constantinescu), Ed. Ştiinţifică, Buc., 1970, p. 139–161.

[2] É. Durkheim, *Sociologie, regulile metodei sociologice,* trad. Ion Mihăilescu, Ed. Ştiinţifică, Buc., 1973.

reduce, în perspectiva unui empirism pozitivist, problemele filosofice tradiționale la probleme pur științifice, ceea ce apărea ca o tentativă de subminare a domeniului şi specificității reflecției filosofice.

Critici vii au adresat sociologismului şi reprezentanții mediilor religioase, îndeosebi în legătură cu faptul că, o dată cu introducerea sociologiei în şcolile normale primare, sociologia le apărea a deveni fundamentul teoretic al unui fel de catehism laic, potrivit căruia religia este un „fapt natural" şi nu unul supranatural, reflectând anumite proprietăți şi caracteristici ale „ființei sociale", ale societății apoteozate, divinizate.

În sfârşit, sociologismul a fost amendat şi de către unii intelectuali comunişti care reliefau faptul că, prin natura şi semnificația întregii sale construcții teoretice, durkheimismul s-a dovedit a fi, de fapt, o doctrină sociologică a ordinii sociale burgheze, în care a apărut şi ale cărei interese le-a reflectat, camuflând adevăratele realități şi structuri sociale ale acestei societăți, existența claselor sociale opuse şi manifestarea antagonismelor de clasă, exploatarea şi asuprirea economică, socială, politică şi cultural-spirituală. Ei reproşează sociologismului sensul conformist, de respect social şi de obediență pe care tezele şi concluziile sale îl inspirau şi promovau, ca sociologie oficială, atât în învățământ, cât şi în cultura franceză din acea perioadă.

BIBLIOGRAFIE

Lucrări de autor

– *De la division du travail social,* Paris, Alcan, 1893 (prima ediție); Paris P.U.F. 1960 (a doua ediție).

– *Les régles de la méthode sociologique,* Paris, Alcan, 1895, Paris, P.U.F., 1956; prima ediție în limba română Ed. Cultura Națională, Buc., 1924; şi Ed. Științifică, Buc., 1974.

– *La suicide. Étude de sociologie,* Paris, Alcan, 1877; Paris, P.U.F., 1960.

– *Sociologie et sciences sociales,* Paris, Alcan, 1909, în *De la méthode dans les sciences.*

– *Les formes élementaires de la vie religieuse. Le systeme totémique en Australie,* Paris, Alcan, 1912, Paris, P.U.F. 1960; în lb. română, Ed. Polirom, Iaşi, 1995.

– împreună cu M. Mauss, *Sociologie,* Paris, Larousse, 1915, în *La Science francaise*.

– *Education et sociologie,* Paris, Alcan, 1922; Paris, P.U.F. 1966; în lb. română E.D.P., Buc., 1980.

– *L`éducation morale,* Paris, Alcan, 1923.

– *Sociologie et philosophie,* Paris, Alcan, 1925; Paris, P.U.F. 1936.

– *Le socialisme. Sa définition; les débuts la doctrine saint-simonienne,* Paris, Alcan, 1928.

– *L`évolution pédagogique en France,* 2 vol., Paris, Alcan, 1938; în lb. română, E.D.P., Buc., 1972.

– *Pragmatisme et sociologie,* Paris, Vrin, 1955; curs susținut în anii 1913–1914, refăcut după notele studenților, de A. Ouvillier.

Lucrări de referință

– Petre Andrei, *Sociologie generală,* Ed. Polirom, Fundația Academică „Petre Andrei”, Iaşi, 1997.

– Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique,* Gallimard, Paris, 1967.

– Celéstin Bouglé, *Bilan de la sociologie francaise contemporaine,* Paris, Alcan, 1938

– Ştefan Buzărnescu, *Istoria doctrinelor sociologice,* E.D.P., Buc., 1995.

– Ştefan Costea*, Specificitatea şi esența socialului,* în vol. *Sociologia generală – probleme, ramuri orientări,* Miron Constantinescu (coord.), Buc., Ed. Ştiințifică, 1970.

– Georges Davy, *Émile Durkheim, Chois de textes avec étude du systeme sociologique,* Paris, 1927.

– Petre Dumitrescu, *Concepția sociologică a lui É. Durkheim,* Univ. „Al.I. Cuza”, Iaşi, 1971.

– George Em. Marica, É. Durkheim, *Sociologie şi sociologism,* Cluj, 1934.

– Eugeniu Sperantia, *Introducere în sociologie,* Tomul I, *Istoria concepțiilor sociologice,* Buc., Casa Şcoalelor, 1944.

– Stelian Stoica*, Etica durkheimistă,* Ed. Ştiințifică, Buc., 1969.

– Constantin Sudețeanu, *Durkheim şi doctrina şcoalei sociologice franceze,* Cluj, 1935.

– Ion Ungureanu, Ştefan Costea, *Introducere în sociologia contemporană,* Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Buc., 1985.

CAPITOLUL IX

RELAȚIONISMUL ŞI FORMALISMUL SOCIOLOGIC

1. **Liniamentele teoretice şi fondatorii**

După ciclul constitutiv al elaborării de către clasicii sociologiei a marilor sistemele sociologice, care au conceput sociologia ca ştiință explicativă a societăților umane în ansamblul lor, ca realități complexe şi hipercomplexe şi ca părți ale istoriei generale a umanității, în istoria sociologiei a apărut, la începutul secolului al XX-lea, o nouă direcție de gândire, care a dat naştere unei noi şcoli sociologice – *şcoala relaționismului şi formalismului sociologic*.

Este vorba despre un curent sociologic în cadrul căruia toate concepțiile, teoriile sau sistemele sociologice care îi aparțin susțin că viața socială – realitate obiectivă – este constituită, în esența sa, din ansamblul relațiilor interindividuale sau interpresonale, care, deşi nu au o existență de sine stătătoare, sunt exterioare indivizilor şi ireductibile la aceştia. Ceea ce conduce la formularea tezei potrivit căreia esența fenomenelor sociale o constituie interacțiunea şi interrelațiile; individul este un produs al grupului, iar realitatea socială este supraindividuală. De unde decurge a doua teză: obiectul sociologiei îl constituie studiul formelor interacțiunii sociale sau al relațiilor sociale, independent de conținutul lor, respectiv, studiul formelor sociale, independent de orice societate istorică, concretă.

Fondatorii şi reprezentanții relaționismului şi formalismului sociologic sunt profesorul Georg Friedrich Simmel (1858–1918), unul din cei mai reprezentativi filosofi şi sociologi germani ai primului sfert de veac al secolului al XX-lea, profesorul Leopold von Wiese, de la Universitatea din Colonia, redactor-şef al revistei „Kolner Vierteljahrshefte für Soziologie”, Rudolf Stammler (1856–1938), A. Vierkand, profesor la Universitatea din Berlin, T. Litt, G. Richard etc.

Fiecare dintre aceştia a participat în mod specific la conturarea liniilor generale şi a conținutului ideatic comun al şcolii.

2. **Formalismul sociologic în concepţia lui Georg Simmel**

În ceea ce îl priveşte pe Georg Simmel[1], prima şi cea mai pregnantă caracteristică a producţiei sale intelectuale o reprezintă incredibila neordonata şi nesistematica tematică abordată, dublată de maniera dezorganizată în care se prezintă principiile generale ale operei sale. În acest sens, merită să fie menţionat faptul că el însuşi avertiza cititorul lucrării sale *Soziologie* (1908), că, cea mai bună modalitate de a studia această lucrare ar fi aceea de a consulta „lista temelor pezentate, în ordine alfabetică, în indexul lucrării".

Explicaţia acestei situaţii poate fi identificată în instabilitatea concepţiei sale generale, care a evoluat dinspre pozitivism, prin kantianism, la „filosofia vieţii" de tip bergsonian, în marea dispersie a intereselor sale ştiinţifice (filosofice, religie, etica, literatura, teoria culturii, sociologia), în lipsa instrumentelor metodologice necesare unei adecvate conceptualizări a noii perspective sociologice pe care a descoperit-o şi, nu în ultimul rând, în aceea că el s-a adresat, concomitent, unei audienţe ştiinţifice, academice de înaltă şi riguroasă exigenţă şi unui public neacademic, pentru care a creat, ceea ce a fost definit de Leopold von Wiese, o „sociologie pentru salonul literar".

Sursa profundă a tuturor acestor caracteristici ale activităţii şi operei sale o constituie însă fascinaţia sa faţă de caracterul multilateral al realităţii sociale, care, considera el, nu poate fi „ordonată" complet niciodată şi, deci, nici o încercare de a o cuprinde şi de a o explica exhaustiv nu va avea şanse de succes, rămânând doar posibilitatea de a o aborda doar dintr-o singură perspectivă sau, în cel mai bun caz, din mai multe puncte de vedere.

O asemenea percepţie a realităţii s-a reflectat şi în modalităţile în care a conceput el atât *societatea* ca obiect de cercetare ştiinţifică, cât şi *sociologia* ca ştiinţă a societăţii. Deoarece, de la început el a pornit de la o distincţie esenţială, între acele realităţi şi probleme sociale care se situează

---

[1] S-a născut la Berlin, ca fiu al unui fabricant de ciocolată, în anul 1858. După moartea tatălui său, a fost crescut de un tutore, prieten al familiei, fondator al unei case de editură muzicală, internaţională. În anul 1876 a intrat la Universitatea din Berlin, unde şi-a încheiat studiile universitare cu o teză având ca temă „Conceptul de materie la Immanuel Kant".

Între anii 1885–1900 a fost „privat dozent" de filosofie la Universitatea din Berlin, iar între anii 1900–1914 a fost „ausserordentlicher professor", la aceeaşi universitate.

În anul 1914 a fost chemat ca profesor titular de filosofie la Universitatea din Strasbourg. Moare în anul 1918.

în afara domeniului şi a sferei de cuprindere a sociologiei (care se constituie în obiect de studiu al ştiinţelor sociale particulare) şi cele ce urmează a fi studiate de sociologie, ca disciplină ştiinţifică autonomă. De pe această poziţie, el şi-a precizat principalele principii şi teze sociologice. Sintetic, acestea pot fi prezentate astfel:

a) sociologia nu trebuie să îşi propună să studieze tot ceea ce este „social" în sensul curent al termenului, întrucât o mare parte a realităţii sociale intră în sfera de preocupări a celorlalte ştiinţe sociale şi umane;

b) obiectivul fundamental al sociologiei trebuie să fie acela de a identifica în ansamblul realităţilor şi vieţii istorice sociale, „aspectele sociale pure ale omului";

c) în consecinţă, este esenţial a rediscuta sensul în care societatea este considerată în mod tradiţional drept obiect de studiu al sociologiei, deoarece, conceptul de societate are două conotaţii distincte: una, potrivit căreia societatea este definită ca o realitate complexă formată din indivizi socializaţi, formaţi societal ca material uman de totalitatea realităţii istorice şi, a doua, care priveşte societatea ca fiind formată din acele forme ale relaţiilor prin intermediul cărora indivizii sunt transformaţi în „societate", în primul sens al termenului;

d) până în prezent sociologia a fost concepută ca ştiinţă a societăţii considerată în perspectiva primului sens, de realitate care cuprinde tot ceea ce se întâmplă *în* societate şi *cu* societatea;

e) în realitate, sociologia nu poate fi o ştiinţă socială autentică decât ca ştiinţă a „forţelor, relaţiilor şi a formelor prin intermediul cărora fiinţele umane devin fiinţe sociate"[1].

f) de aceea, sociologia nu mai poate fi considerată în termenii în care au conceput-o A. Comte, H. Spencer sau É. Durkheim, pentru că, de fapt, *societatea* este o realitate mult mai restrânsă şi mai specifică, şi anume, este *sociaţia,* „marile şi superindividualele sisteme ale organizaţiilor"[2], situaţie care apare în mod continuu, dispare şi apare din nou şi care produce în permanenţă relaţii între oameni şi îi menţine din ce în ce mai strâns „legaţi" unii de alţii;

g) ca ştiinţă a „sociaţiei" sociologia va deveni o sociologie „pură" sau „formală", o ştiinţă distinctă atât de „sociologia generală", interpretată ca ştiinţa vieţii sociale istorice, cât şi de „sociologia filosofică" ca epistemologie şi metafizică, încetând să mai fie studiul vieţii sociale ca un

---

[1] Georg Simmel, *The problem of Sociology,* în Kurt H. Wolff, *The Sociology of G. Simmel,* N.Y. Free Press, 1950, p. 318–320.

[2] K. Wolff, *op. cit.*, p. 10.

„tot" sau al problemelor macrosociologice, al aspectelor societății, adică, va fi *„studiul formelor societale".*

Consecința esențială a acestei concluzii o constituie, deci, o schimbare radicală a obiectului sociologiei, cu implicații majore în întregul angrenaj al sociologiei ca știință. De unde derivă obligația de a analiza în profunzime conceptul de *formă socială* şi, în primul rând, de a identifica modalitățile prin intermediul cărora poate fi distinsă *forma,* de *conținutul* fenomenelor şi proceselor sociale. Răspunsul lui Simmel la această problemă a fost următorul: „Grupurile sociale, care sunt inimaginabil de diverse atât în privința scopurilor, cât şi a semnificațiilor, demonstrează, totuşi, forme identice de comportament față de unii sau alții din membrii lor individuali. În grupele sociale găsim superioritate şi subordonare, competiție, diviziune a muncii, formarea de partide, reprezentare, solidaritate internă, cuplată cu exclusivitate față de cei din afară şi nenumărate astfel de trăsături în stat, într-o comunitate religioasă, într-o bandă de conspiratori, într-o asociație economică, în şcoală, familie. Oricât de diverse ar fi interesele, ele produc în cadrul acestor asociații *formele* în care interesele se realizează, pot fi identice"[1].

În legătură cu definiția de mai sus se impun două precizări: prima, că Simmel n-a fost suficient de clar în formularea ei, întrucât, în altă parte el afirma că „ceea ce este formă într-o anumită privință, poate fi conținut în alta". Şi a doua, că el n-a pretins ca întreaga sociologie să se ocupe exclusiv de studiul formelor sociale, al *sociației,* independent de orice condiții locale sau istorice. El a considerat că sociologia ar trebui să devină „o geometrie" sau o „gramatică" a vieții şi a lumii sociale, care, ca şi geometria, „măsoară" relațiile sociale, separat de conținuturile universului social, care este ascuns de pasiunile şi de ideile oamenilor. Separat de conținutul realităților sociale, în sensul că formele care, în orice situație socială dată, constituie împreună cu conținutul o „realitate unificată", reprezintă acele generalizări ce rețin numai cele mai comune caracteristici ale tuturor conținuturilor realităților sociale. Ele, deci, nu sunt concepte generale, constituite prin abstracțiune şi generalizare şi nu constituie obiect de studiu al sociologiei formale, decât ca mijloace de a „extrage" din realitate ceea ce este elementul comun al acesteia şi ceea ce nu este direct observabil.

O asemenea perspectivă poate fi considerată a se întemeia pe conceptul de „tipuri ideale", întrucât atunci când vorbim de formele sociației ne plasăm pe poziția de a investiga faptele sociale ca şi când ar exista independent de contextul lor istoric sau de motivațiile participanților

---

[1] Kurt H. Wolff, *op. cit.,* p. 9–10.

la producerea lor, fără ca aceasta să semnifice existenţa unei realităţi sociale, având un statut ontologic distinct.

Aceasta este esenţa formalismului sociologic propus de Simmel, ca un nou mod de abordare a realităţii sociale ca un tot, diferit, atât de cel propus de sociologismul istorist, cât şi de sociologismul psihologist.

Ca orice „înnoire” sau „inovaţie” şi cea propusă de Simmel a ridicat şi continuă să ridice anumite probleme. Pentru că, orice fenomene, evenimente, procese sociale, politice, economice, religioase nu pot fi nici comprehensibile şi nici interesante dacă nu acceptăm că ele conţin şi, chiar derivă, în mare măsură, din procese psihologice şi că implică multiple reacţii emoţionale.

Doar că, deşi constituie componente necesare ale fenomenelor sociale, ele nu reprezintă condiţiile suficiente ale faptelor sociale, căci, din punct de vedere al cercetării sociologice ceea ce interesează sunt nu indivizii şi psihologia lor individuală ci, interacţiunile dintre indivizi. Deci, nu procesele psihice individuale ca atare, ci interacţiunile sociale şi procesele de sociaţie, care sunt diferite atât de sfera acţiunilor şi trăirilor individuale, cât şi de existenţa unei ontologii specifice, denumite societate. Ceea ce-l interesează pe sociolog, spre deosebire de psiholog, este acea categorie de realităţi care se produc între indivizi atunci când ei se asociază. Iar asocierea este, de fapt, „relaţie mutuală”. Cea mai generală relaţie de acest tip este cea a schimbului, pe care Simmel a considerat-o a fi „cea mai pură şi cea mai concentrată dintre toate interacţiunile umane, în care interesele sunt în joc”. În realitate, nu există acţiuni şi interacţiuni umane şi sociale care să nu implice efecte reciproce. Ceea ce impune concluzia că „orice interacţiune este, propriu vorbind, un tip de schimb”. Din acest punct de vedere reciprocitatea relaţionării este mai importantă decât durata sa. Putem găsi în această viziune, „in nuce”, conturarea conceptului de „rol”, care va deveni conceptul cheie al concepţiilor interacţionaliste de mai târziu.

Reflectând asupra situaţiei şi evoluţiei societăţilor occidentale europene ale epocii, Simmel considera că marile lor probleme îşi au sorgintea în eforturile lor de a menţine autonomia şi de a promova individul, individualismul şi individualitatea existenţei în raport cu forţele sociale copleşitoare ale tradiţiilor istorice, ale culturii externe şi ale tehnicii, care, ca produse ale sale, îl copleşesc şi plasează în situaţii de înrobire, alienante, în sensul în care a formulat Marx acest concept. Prin această viziune, Simmel iese din prizonieratul propriului său formalism sociologic, manifestându-se ca un analist şi un diagnostician al societăţii contemporane, nu ca ansamblu sau sistem de relaţii şi de forme sociale, ci ca realităţi sociale istorice, concrete.

Simmel n-a reuşit să formeze o „şcoală” ştiinţifică propriu-zisă. Din raţiuni multiple, între care statutul său academic modest, dar, mai ales, caracteristicile enunţate ale lucrărilor sale care au rămas la stadiul unei „colecţii de idei”, nereuşind să formeze un sistem coerent de gândire şi nici un program cât de cât conturat de acţiune.

Cu toate acestea, el a avut o anumită popularitate şi influenţă în sociologia germană, care, în anumite privinţe, au depăşit-o pe cea a lui Max Weber, fiind descoperit ulterior ca un precursor al teoriilor conflictului social. El a avut însă o influenţă marcantă în sociologia americană pe parcursul aproape a întregului secol al XX-lea, iniţial în domeniul orientărilor teoretice generale în sociologie, apoi, în domeniul cercetării tradiţiilor şi a distanţei sociale în rândul imigranţilor, precum şi în sistemul învăţământului sociologic şi al altor centre de difuziune a sociologiei în America.

3. **Contribuţia lui Leopold von Wiese la dezvoltarea relaţionismului sociologic**

În Germania, cel mai marcant şi mai reputat adept al lui G. Simmel a fost Leopold von Wiese[1] care a efectuat o dezvoltare sistematică a concepţiei lui Simmel, reuşind, mai mult decât a reuşit Simmel, să realizeze ceea ce a fost considerată a fi o „geometrie” a relaţiilor sociale interindividuale. Spre odesebire de predecesori şi, în primul rând, de É. Durkheim, Wiese analizează realităţile sociale din perspectivă dinamică (nu statică), studiind procesele sociale şi formele acestor procese, pentru a le caracteriza şi delimita, a le ordona şi sistematiza în vederea comparării şi măsurării lor (sub aspectul frecvenţei, duratei, intensităţii şi ritmului apariţiei şi dispariţiei lor).

Ca şi Simmel, el a urmărit să întemeieze sociologia ca ştiinţă independentă. El spunea în această privinţă: „Scopul meu era de a fasona sociologia într-o ştiinţă distinctă, definitiv separată de celelalte ştiinţe, ferm articulată şi consecvent sistematizată” (în *Sociologie generală*).

El era convins că un asemenea obiectiv nu poate fi realizat decât dacă sociologia va fi concepută ca ştiinţă a formelor relaţiilor umane sau a formelor proceselor sociale, ceea ce este acelaşi lucru.

În această perspectivă, el defineşte *socialul* ca fiind ansamblul relaţiilor dintre oameni şi, deci, ştiinţa socialului trebuie să aibă ca obiect

---

[1] S-a născut în anul 1876 şi a murit în anul 1968. A fost profesor la Universitatea din Colonia şi redactor-şef al Revistei „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie”.

influențele pe care le exercită indivizii unii asupra altora, ca urmare a convietuirii lor comune. Spre deosebire de celelalte științe sociale particulare, care au ca obiect studiul modalităților prin care oamenii crează dreptul, o conduită, statul, sociologia studiază condițiile primordiale ale culturii, mediul în care aceasta ia naştere, respectiv, societatea însăşi, aşa cum se formează şi se organizează în relațiile dintre indivizi.

În realitate, nu vom găsi niciodată complet şi real izolată o asemenea sferă a socialului. Dar, tocmai aceasta este sarcina sociologiei, de a reuşi ca, dincolo de formațiile sociale observabile şi stabile, să depisteze natura însăşi a socialului, care este întotdeauna prezent în viața oamenilor şi care este întotdeauna necunoscut.

În privința naturii socialului, Wiese susține că aceasta se situează undeva, într-o poziție intermediară între realitatea spirituală şi cea fizică, respectiv, fenomenele şi procesele sociale sunt, în bună măsură, de ordin psihologic, întrucât constau din fenomene de apropiere şi de îndepărtare dintre oameni, adică dintre ființe înzestrate cu însuşiri psihologice, dar ele sunt dincolo de psihologia individuală, deoarece nu se referă la conştiința individuală, la individul închis în sine, ci la eficiența exterioară a lor, care se constată în raporturile dintre indivizi, respectiv la eficiența unor fenomene psihologice, atât asupra individului cât şi asupra societății.

Care este originea fenomenelor sociale? Ele iau naştere din procesele de *distanțare* socială dintre oameni, din cele de *legătură* (ca, de exemplu, apropierea, adaptarea, asimilarea, uniunea) sau din cele de *separare* (ca, de exemplu, concurența, opoziția, conflictul etc.).

Odată apărute, pe căile arătate, relațiile se „cristalizează”, sau se „condensează” în diferite *formațiuni sociale,* cum ar fi:

a) *masele* care sunt de mai multe feluri: *mulțimile* (formațiuni temporare şi neorganizate), *masele populare* care sunt mulțimi durabile, *publicul* – mase grupate după anumite categorii de interese culturale, de exemplu);

b) *grupele* – care sunt mulțimi durabile şi organizate, ca, de exemplu funcționarii, cluburile etc.

c) *colectivele abstracte,* cum sunt statul, biserica, clasele sociale, grupările economice etc.

Odată apărute, aceste formațiuni exercită un fel de constrângere asupra indivizilor, care apar câteodată în raport cu aceste grupări ca un fel de „funcționari” ai lor.

Pe această bază teoretică şi metodologică, Leopold von Wiese a întreprins o cercetare, în anul 1928, asupra unui sat considerat ca

formațiune socială (*Das Dorf als Soziales Gebiede*, München 1928 – „Satul ca formație socială”).

În acest efort de observare, analiză, sistematizare şi încercare de înțelegere a relațiilor dintre oameni, Wiese a elaborat şi a operat cu patru concepte fundamentale:

– proces social,
– distanță socială,
– spațiu social,
– formație socială.

În privința produselor sociale, când doi indivizi se întâlnesc, se salută şi schimbă câteva cuvinte pe stradă – un proces social s-a petrecut. Pornind de la analiza unui grup format cu ocazia unui accident, până la studiul grupărilor sociale constante mari, cum ar fi clasele sociale sau statul, sociologia studiază procese sociale care se desfăşoară în cadrul unui spațiu social (respectiv, locul relațiilor sociale distinct de spațiul fizic) şi care apropie sau îndepărtează pe indivizi unii față de alții, care se află deci, în grupări sociale.

Analiza proceselor sociale se realizează după o formulă-tip, procesul fiind considerat a fi produsul comportamentului unui individ şi a situației în care acesta se află *(P = C* x *S)*.

Avem de a face aici cu un fel de behaviorism social (cum se comportă oamenii în societate). Pornind de la această optică a analizei proceselor, el se ridică la constituirea sistemului social.

Raporturile sociale sunt de două feluri: raporturi *între indivizi* şi raporturi între grupe sau *formații sociale*.

a) Primele *raporturi interindividuale* cunosc trei forme principale:

– raporturi *de apropiere* (unul se orientează spre altul – contact, adaptare, combinare, unire);

– raporturi *de îndepărtare* (unul se îndepărtează de altul – concurență, opoziție, conflict);

– raporturi *mixte* (în parte, sunt de apropiere şi, în parte, de îndepărtare).

b) Relațiile *intergrupe sau intergrupale* sunt, în principal:

– relații de *diferențiere* (ascensiunea sau decăderea socială, dominația, subordonarea, stratificarea, selecția şi individualizarea);

– relații de *integrare* (uniformizare, stabilizare, cristalizare şi socializare);

– relații de *destrucție* (favoritismul, formalizarea, corupția, comercializarea, exploatarea, radicalizarea etc.);

– relații de *transformare și de construcție* (instituționalizarea, profesionalizarea, liberarea).

Fiecare din aceste tipuri de relații se subdivid în mai multe categorii ajungând, după Weise, până la cca. 650 de asemenea categorii de forme ale relațiilor umane.

După cum se poate vedea, și când analizează și clasifică relațiile interindividuale și pe cele intergrupale Wiese operează cu aceleași mijloace și metode: cele de calculare și de punere în evidență a distanțelor sociale și a spațiului social, întregul său effort fiind orientat nu spre epuizarea investigării socialului, ci spre demonstrarea posibilității și a existenței sociologiei ca știință distinctă a societății.

Cu tot efortul de sistematizare, de asigurare a rigorii sistemului pe care l-a elaborat, trebuie să spunem că Wiese nu a reușit să soluționeze științific problemele fundamentale ale sociologiei. De ce?

În primul rând, pentru că conceptele fundamentale cu care operează sunt încă obscure și, în special cel de distanță socială, care este definit în perspectivă psihologistă ca un fel de impresie complexă ce rezultă dintr-o situație materială și un ansamblu de impresii afective amestecate, ceea ce nu este deloc clar.

Apoi, pentru că natura socialului înțeleasă și ca substanță psihică și ca realitate nepsihică nu poate fi acceptată, fiind atât de ambiguă încât nu permite să se determine ce fel de realitate este aceasta și ce fel de știință ar trebui să fie sociologia, care are un asemenea obiect de studiu.

Reducerea esenței societății la relații interindividuale închide calea spre explicarea socialului. De pe această bază este posibilă, cel mult, constituirea unei discipline descriptive, dar nu a unei științe explicative. Aceasta, deoarece pentru a explica diferitele procese sociale, grupe sau clase sociale trebuie mers dincolo de descrierea lor, trebuie explicată originea și natura lor, ceea ce reclamă depășirea sferei spiritualului sau a psihologicului.

Rudolf Stammler (1856–1938) a fost un alt adept și continuator al lui Georg Simmel, care s-a concentrat pe aplicarea principiilor teoretice și metodologice ale formalismului și relaționalismului sociologic în domeniul dreptului și al jurisprudenței.

El a pornit de la faptul că teoria jurisprudenței se interesează de lege ca un complex de norme care indică mijloacele de atingere (realizare) a unor scopuri umane. Metoda „critică" a lui Stammler, bazată pe procedeele kantiene, constă în trasarea unei distincții între formă și conținut și încercarea de studiere a formei pure a legilor, independent de conținutul lor specific. De asemenea, el distinge între conceptul de lege și ideea de

justiție, în sensul că legea cuprinde modalitatea în care mijloacele sunt adecvate scopurilor voinței sociale, iar *justiția* furnizează *criteriile* după care se poate demonstra că o lege este *justă*.

4. **Impactul formalismului şi relaționismului în sociologie**

Aşa după cum arătam şi mai înainte, formalismul şi relaționismul sociologic a avut un impact în dezvoltarea sociologiei nu numai în Germania, ci şi în Franța, dar, mai ales, în America. Principiile formalismului sociologic se regăsesc aici în opera unor sociologi cum au fost Charles H. Cooley, Charles A. Elwood, Edward A. Ross şi a unora din generația mai tânără cum au fost Robert Ezrapark, Ernest Watson Burges, Emory Bogardus, Pitirim Sorokin, Fr. Giddings.

În concepțiile acestor sociologi şi a altora care au adoptat şi dezvoltat ideile şi tezele relaționalismului şi formalismului sociologic sociologia a devenit în esență un fel de sistematică formală a proceselor sociale şi a relațiilor umane. O asemenea orientare în sociologia contemporană se prezintă astfel:

– o mare diversitate de poziții şi puncte de vedere;

– unii reprezentanți ai şcolii sunt preocupați să identifice termenii de „proces social” şi de „relații umane”, alții le dau semnificații diferite;

– unii se preocupă, incidental, de analiza proceselor şi a relațiilor fără să urmărească să le clasifice în mod sistematic; în timp ce alții procedează exact invers;

– chiar când urmăresc clasificarea proceselor şi relațiilor, bazele clasificării lor, utilizările ce li se conferă sunt foarte diferite.

Ch. Cooley este preocupat de analiza unor procese şi relații sociale cum sunt:

– organizarea şi dezorganizarea socială;

– ascendență, dominanță, libertate socială;

– formalizarea, individualizarea, socializarea socială;

– conflict, ostilitate şi sugestie socială (vezi lucrarea lui *Procesul social, organizarea socială, natura umană şi ordinea socială*).

Ch. Elwood este preocupat de analiza unor procese sociale ca:

– asocierea, cooperarea, asimilarea socială;

– organizarea socială;

– continuitatea socială şi dezintegrarea socială; toate, nu pentru a le descifra, ci în alte scopuri (vezi lucrarea lui *Psihologia societății umane*, 1925).

Fr. Giddings s-a concentrat asupra:

– ajustării, concursului, realizării, ameliorării, variaţiei, socializării, voinţei concrete, organizării acţiunii, comportamentului pluralistic etc. constituind „grupe" de fapte sociale şi chiar o „schemă categorială a genezei sociale" (vezi: *Studiu ştiinţific al societăţii umane*, 1925 şi *Studii în teoria societăţii umane*, 1922).

Dintre cei preocupaţi de clasificarea formală a proceselor şi relaţiilor sociale şi umane, E. A. Ross, într-un tratat asupra *Principiilor sociologiei* realizează o tratare sistematică a *formelor* relaţiilor şi proceselor sociale, făcând o distincţie clară între următoarele forme ale proceselor sociale:

– socializare preliminară;
– geneza societăţii;
– asociere;
– dominare;
– exploatare;
– apariţie;
– apariţie, stimulare, antagonism (competiţie, conflict, luptă de clasă, război);
– adaptare, cooperare, organizarea efortului social;
– deteriorarea, stratificarea, segregarea şi subordonarea;
– egalizarea, selecţia, socializarea, înstrăinarea;
– controlul social, individualizarea, liberarea, comercializarea, profesionalizarea, instituţionalizarea;
– expansiunea, clasificarea, decadenţa, transformarea şi reformarea etc.

În această lucrare a lui Ross se pot găsi cele mai semnificative exemple de clasificare formală a proceselor sociale. În aceeaşi linie de gândire se înscriu şi lucrările lui R. Park şi E. Burgec, *Introducere în ştiinţa sociologiei* şi *Fundamentele psihologiei sociale* (1924), în care ei analizează o serie de fenomene sociale sub forma studiului câtorva procese sociale cum sunt:

– izolarea;
– contactul social, interacţiunea socială;
– competiţia, conflictul;
– acomodarea, asimilarea, amalgamarea;
– controlul social;
– progresul social.

În ceea ce îl priveşte pe P. Sorokin, el s-a preocupat de clasificarea *formelor relaţiilor sociale* pe care el le-a grupat în următoarele clase de interrelaţii:

a) *relația* sau *interstimularea,* realizată prin acțiuni consacrate lui „a face ceva" sau „ a nu face" şi prin care indivizii se influențează unii pe alții;

b) *relația cu caracter de „două părți" (bipolară)* sau de *„o parte"* (ca acelea prin care un partid influențează un alt partid, care nu este influențat de el; sau relațiile ce se nasc din influențele pe care generațiile tinere le resimt din partea celor mature sau dispărute;

c) *relația permanentă şi de lungă durată* şi relația *incidentală* sau *temporală;*

d) relațiile *antagoniste* sau *solidariste;*

e) relațiile *directe* (*face to face*) sau *indirecte;*

f) relațiile *conştiente* sau *intenționale* sau cele *inconştiente* şi *neintenționale;*

g) relațiile *formale,* sau *instituționalizate* sau *informale* (fără configurație sau formă general acceptată).

Aceste clase de relații sunt „discriminate" din punct de vedere „exterior", „obiectiv tangibil", fiind capabile să îmbrace toate formele fundamentale ale relațiilor umane (P. Sorokin, *Sistemul sociologiei*).

Toate aceste exemple, conduc spre următoarele concluzii:

– astăzi, este pe deplin evidentă necesitatea sistematicii proceselor sociale şi a relațiilor umane;

– existența „eterogenității" clasificărilor actuale constituie o dovadă a faptului că această problemă este încă departe de a fi soluționată satisfăcător;

– toate clasificările încercate „sunt marcate de lipsa unei definiții clare a multora din procesele sociale clasificate (exploatare, egalizare, individualizare, organizare, decadență etc.);

– ca şi de faptul că nu se ştie prea precis care din aceste procese sunt permanente şi universale şi care nu;

– în sfârşit, insistența asupra limitării constituirii studiului sociologic şi al sociologiei la formele proceselor sau relațiilor sociale, nu se justifică.

Pentru că aceasta conduce la a „tăia" sociologia de alte părți şi componente vitale ale societății şi la a face din ea o ştiință prea scolastică sau o „ştiință moartă". Sociologia formală încheie în istorie seria tipurilor teoriilor sociologice generale, care au fost urmate de tipurile teoriilor sociologiilor speciale, particulare (consacrate studiilor acțiunilor sociale şi umane, raționalității sociale, sistemului social, integrării şi echilibrului social, logicii ordinii sociale, elitelor etc.).

BIBLIOGRAFIE

Lucrări de autor

Georg Simmel
– *Uber soziale Differenzierung* (1890).
– *Einleitung in die Moralwissenschaften* (1892–1893), 2 vol.
– *Die Philosophie des Geldes* (1900).
– *Probleme des geschichtsphilosophie* (1907).
– *Soziologie: Untersuchung uber die Formen der Vergesellschaftung* (1908).
– *Die religion* (1906).
– *Soziologie* (1908).
– *Hauptprobleme der Philosophie* (1910).
– *Philosophischen Kultur* (1911).
– *Grundlragen der Soziologie* (1917).

Leopold von Wiese
– *System der Soziologie als Lehre von der sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen* (1931).
– *Allgemeine Soziologie* (1924).

Rudolf Stammler
– *Theorie der Rechtwissenschaft* (1911).
– *Wirschaft und Recht*.

Bibliografie de referință

– Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, (1925).
– Celestine Bouglé, *Les sciences sociales en Allemagne* (1894); *La sociologie de Simmel* (în *La philosophie allemande au XX-eme siecle*, Alcan, Paris, 1912).
– Tom Bottomore, Rober Nisbet, (eds.), *A History of Sociological Analysis*, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1978.
– G. Palante, *La sociologie de G. Simmel* (în *„Sozialistische Monatshefte*, 1919).
– Phil Slater, *Origin and Significance of the Frankfurt School. A Marxist Perspective*, London R.K.P., 1977.
– Eugeniu Sperantia, *Introducere în sociologie*, Tomul I, *Istoria concepțiilor sociologice*, București, Casa Școalelor, 1044.

– Jerzy Szachi, *History of Sociological Thought*, Alvin Press, London, 1979.

– F.H. Tenbruck, *Formal Sociology* (în: Kurt H. Wolff, *Georg Simmel*, 1858–1918, *A Collection of Essays, with Translation and Bibliography*, Columbus, Ohio, Ohio State University Pres, 1959.

– Kurt H. Wolff (ed.), *The Sociology of Georg Simmel*, New York, Free Press, 1950.

– Rudolf H. Weingartner, *Form and Content in Simmel`s Philosophy of Life*, (în: Wolff, *G. Simmel*…).

Leopold von Weise, *Simmel`s Formal Method* (în Lewis A. Coser, (ed)., *Georg Simmel, Englewood Cliffs*, N.J. Prentice-Hall, 1965.

CAPITOLUL X

SOCIOLOGIA LOGICO - EXPERIMENTALĂ, MATEMATICĂ. VILFREDO PARETO

Vilfredo Pareto[1] este unul din clasicii marcanţi ai sociologiei universale. El a pornit de la analiza critică a concepţiei sociologice durkheimiene, observând că pentru înţelegerea societăţii este necesară utilizarea metodelor şi procedeelor verificate ale ştiinţei: observaţia,

---

[1] Vilfredo Frederic Samso (marchiz) Pareto s-a născut la 15 iulie 1848 la Paris, din părinţi italieni, originari din Liguria. Bunicul este numit de Napoleon baron al Imperiului (1811), iar tatăl său, adept al lui Mazzini şi al ideilor republicane şi antipiemonteze, este exilat. La Paris se căsătoreşte cu Marie Méténier, mama lui V. Pareto.

În preajma anului 1850, familia Pareto se reîntoarce în Italia, unde V. Pareto îşi încheie studiile liceale şi urmează studii universitare, la Politehnica din Torino. În 1869 susţine teza cu tema „Principiile fundamentale ale echilibrului corpurilor solide".

Intră în activitatea profesională, conducând diferite intreprinderi economice italiene. Între 1874-1892, a trăit la Florenţa, lucrând ca inginer de căi ferate; ulterior, ca director al Căilor Ferate Italiene. Este membru al Societăţii „Adam Smith", calitate în care participă la campanii împotriva socialismului de stat, a politicii protecţioniste şi militariste a guvernului italian, de pe poziţiile democratismului şi liberalismului.

În 1889 se căsătoreşte cu Alessandra Bakunin, de origine rusă, care în 1901 îl părăseşte, întorcându-se în ţara sa de origine – Rusia.

Între 1892-1894 publică studii asupra principiilor fundamentale ale economiei pure, matematice, şi asupra unor aspecte ale teoriei economice.

În anul 1893 este angajat ca profesor de ştiinţe economice şi sociologice la Universitatea din Laussane – Elveţia, consacrându-se carierei didactice şi cercetării ştiinţifice, precum şi publicării lucrărilor sale.

În anul 1898 moşteneşte o avere însemnată, din partea unuia din unchii săi, ce îi permite să îşi extindă şi să aprofundeze cercetările ştiinţifice.

În 1901 se stabileşte la Céligny pe malul lacului Leman, în cantonul Geneva. Din 1902 trăieşte cu Jeanne Régis, cu care se căsătoreşte puţin înaintea morţii. În 1907 se îmbolnăveşte, renunţând la predarea cursurilor universitare. Între 1909-1925 îi apar majoritatea lucrărilor ştiinţifice, inclusiv unele traduceri în limbi străine.

În 1923 devine senator al regatului Italiei.

Moare la 19 august 1923 la Céligny, unde este înmormântat.

experiența și raționamentul. „Problema organizării sociale nu poate fi rezolvată prin declamații întemeiate pe un ideal mai mult sau mai puțin real al justiției, ci numai prin cercetări științifice, pentru a găsi modalitățile de proporționare a mijloacelor în raport cu scopul”[1].

V. Pareto este un sociolog care și-a elaborat opera în contextul specific al societății capitaliste moderne și al unei tradiții istorice, culturale și științifice naționale italiene, ilustrate de mari personalități, între care Dante, Machiaveli, Vico, G. Mosca, R. Michels și alții.

O tradiție de gândire socială și sociologică, care, spre deosebire de alte tradiții intelectuale a fost preocupată nu atât de problematica societății în general, și de natura propriu-zisă a acesteia, cât mai ales de problematica naturii umane.

O asemenea preocupare a condus la formularea în alți termeni, a problemei fundamentale a sociologiei: permite natura umană stabilirea unei *ordini sociale democratice*, bazate pe cooperare și participare socială, deci o *formă rațională* de societate, sau nu?

În Italia, eforturile de a răspunde la o astfel de întrebare s-au concentrat asupra „clasei politice” sau „oligarhiei politice”. În acest sens, cunoscuții sociologi și politologi Mosca și Michels au analizat un grup social anume, „clasa politică” sau „oligarhia politică”, iar teoria lor a fost revendicată mai mult de istoria gândirii politice decât de cea a sociologiei. Pareto a fost însă primul care a sesizat că „elita” are un sens științific numai privită în raporturile ei cu restul societății, cu „masa”, și că identificarea acestui sens necesită o analiză științifică a *întregii* societăți. Societatea este însă un ansamblu de acțiuni umane, colective și individuale, orice studiu sociologic urmând să înceapă, așa cum procedează științele naturii, cu analiza „elementelor” constitutive ale societății, pentru a explica apoi „sinteza” care rezultă din combinarea acestora.

1. **Tipologia acțiunilor umane; acțiuni logice și nonlogice**

Prima caracteristică a societăților umane este *diversitatea*, corespunzătoare eterogenității indivizilor sau actorilor sociali. Diversitatea face inoportună orice analiză generală a acțiunilor. Așa cum științele naturii au început prin a descrie proprietățile obiectelor studiate și a elabora, pe această bază, *clasificarea* lor, sociologia trebuie să identifice proprietățile acțiunilor, să le clasifice, și numai după aceea să le explice. Există o deosebire între obiectele studiate de științele naturii, pe de o parte, și de sociologie, pe de altă parte, singura pe care Pareto o acceptă de altfel: acțiunile umane sunt

[1] V. Pareto , *Les systèmes socialistes*, 1903, vol. II, p. 169.

totdeauna concrete şi *sintetice*, ceea ce face dificilă descrierea proprietăților lor generale. De aceea, sociologul trebuie să „descompună mai întâi acțiunile umane şi să clasifice elementele lor componente”.

Din punctul de vedere al „compoziției”, orice acțiune umană cuprinde un *agent* (actor, autor) care este de fapt inițiatorul şi purtătorul acțiunii şi care poate fi un individ, un grup sau chiar o societate. În al doilea rând, orice acțiune, chiar dacă acest lucru nu este totdeauna evident, se realizează în vederea atingerii unui *scop*. Scopul poate fi şi el divers ca natură: economic, religios, magic, social etc. Scopul şi actorul acțiunii sunt legați prin *mijloacele* necesare acțiunii. În funcție de caracterul acestei legături, acțiunile umane se împart în *acțiuni logice* şi *acțiuni nonlogice*.

Acțiunile logice sunt cele ale căror mijloace sunt *logic adecvate scopurilor*, nu numai „din punctul de vedere al actorului”, dar şi din cel al indivizilor „care au cunoştințe mai extinse”. Pe scurt, o acțiune este logică dacă are, atât din punct de vedere *subiectiv*, cât şi *obiectiv* un scop ce poate fi definit în mod logic („scop logic”). *Acțiunile nonlogice* sunt definite negativ (*restul* acțiunilor umane), dar tipologia lor este mai complexă decât cea a acțiunilor logice.

Problema principală a clasificării acțiunilor sociale în concepția sociologică a lui V. Pareto rămâne cea a *criteriilor* clasificării. El optează la început pentru două criterii – *obiectiv* şi *subiectiv*:

1) deoarece orice acțiune socială concretă poate fi descompusă în mai multe elemente (de obicei actor, mijloace, scop) şi întrucât orice acțiune socială este rezultatul unui efort uman, al unei voințe, care este cea a subiectului(prin subiect Pareto nu înțelege totdeauna individul, ci şi grupul social sau colectivitatea, dar cel puțin în prima parte a analizei el consideră „actorul” ca individ uman izolat), criteriul *subiectiv* relevă acțiunea socială aşa cum este prezentă în mintea „actorului”;

2) criteriul *obiectiv*, opus celui subiectiv, relevă acțiunea socială diferit de conştientizarea ei individuală, dar nu din punctul de vedere al *conştiinței sociale*, cum ar spune É. Durkheim, căci aceasta din urmă este ea însăşi *subiectivă* la Pareto, ci din punctul de vedere al unei anumite părți a conştiinței sociale: *conştiința ştiințifică.*

Ambiguitatea conceptului de „conştiință ştiințifică” îl determină pe sociologul italian să facă o nouă clasificare a acțiunilor umane, considerând raporturile dintre „*mijloace – operații*” pe de o parte, şi „*scop – rezultat*” pe de altă parte. Când mijloacele nu sunt corect (logic) transpuse în operații, sau atunci când rezultatul obținut este cu totul altul decât scopul propus, acțiunea este *nonlogică*, în această categorie fiind cuprinse cele mai multe dintre aşa-numitele „efecte secundare” sau „perverse”, adică acțiuni ale

căror efecte n-au fost inițial *prevăzute* de către autor, dar care au apărut ca o consecință a unei „inadecvări logice” (datorată, de regulă, unor factori sau evenimente exterioare cu efect perturbator) şi-l obligă pe agent să le ia în considerare. Aşa, de pildă, limitarea vitezei autovehiculelor a fost propusă ca o măsură pentru reducerea consumului de carburant, dar în anumite condiții de exploatare, viteza redusă nu diminuează consumul, ba chiar îl măreşte. În schimb, reducerea vitezei a determinat o scădere a numărului de accidente, „efectul secundar” obținut fiind un rezultat pozitiv neaşteptat, în timp ce scopul urmărit nu a fost realizat. Desigur, „efectele secundare” nu sunt totdeauna „pozitive”, dar Pareto introduce *toate* acțiunile cu efecte secundare în clasa acțiunilor nonlogice. În sfârşit, deoarece în clasificarea după schema „mijloace – operații” şi „scop – rezultat” diferența dintre scop şi rezultat apare ca o consecință logică a erorilor de „operaționalizare” a mijloacelor, există în sociologia lui Pareto şi o a treia schemă de clasificare, în care relația scop – rezultat este evaluată independent de cea dintre mijloace şi operații.

Aşadar, cel puțin trei scheme de clasificare pot fi identificate în sociologia acțiunii lui V. Pareto:

1) cea derivată din considerarea aspectului subiectiv şi obiectiv al acțiunii umane;

2) cea derivată din considerarea raportului dintre mijloace – operații şi scop – rezultat;

3) cea derivată din considerarea raportului între scopul şi rezultatul acțiunii.

Rezultatul celor trei tipuri de clasificare este, însă, acelaşi: acținile umane se împart în două mari clase: *logice* şi *nonlogice*. Faptul că fiecare dintre cele trei mari scheme de clasificare a acțiunilor umane conduce la acelaşi rezulat în sociologia lui Pareto, a făcut probabil pe toți cei care au analizat această sociologie (cu excepția lui T. Parsons) să considere numai prima schemă, cea mai simplă, dar şi cea mai puțin relevantă, totuşi. În fapt, această schemă, consideră faptele sociale ca „obiecte naturale”, într-o manieră pozitivistă, în timp ce în a doua şi, mai ales, în a treia schemă de clasificare, Pareto tratează acțiunile umane nu numai ca *operații în sens tehnic*, dar şi ca acțiuni *cu semnificații multiple* sau cu scopuri „imaginare”, *simbolice*, a căror evaluare logică-empirică nu este posibilă. Credem, deci, că identificarea celor trei scheme de clasificare, ale cărei rezultate le propunem aici, permite o mai adecvată înțelegere şi interpretare a sociologiei lui Pareto, pe de o parte, şi o evaluare critică „constructivă” a contribuției acestuia la dezvoltarea cunoaşterii ştiințifice a societății, pe de altă parte. Prin cele două scheme de clasificare a acțiunilor cu semnificații

multiple şi/sau scopuri simbolice, Pareto depăşeşte limetele pozitivismului clasic, promovând – în linia filosofiei empiriocritice a celui „de-al doilea pozitivism” – o sociologie în care ficţiunea filosofică a lui „ca şi cum” (Vaihinger) este analizată ca o componentă a realităţii sociale, şi chiar ca una *fundamentală*, din moment ce în concepţia lui, acţiunile nonlogice reprezintă cea mai mare parte a acţiunilor sociale. De altfel, sociologia lui Pareto este astăzi importantă nu atât prin distincţia tehnică a acţiunilor logice şi nonlogice, cât prin consecinţele care decurg din imposibilitatea evaluării logico-experimentale a unei largi serii de acţiuni sociale.

Contribuţia esenţială a lui Pareto la progresul cunoaşterii sociologice o constituie determinarea *nonlogică*, şi nu *logică*, a acţiunii umane. Or, în prima schemă de clasificare, determinarea nonlogică este doar negativ sau „rezidual” definită, în cea de-a doua, nonlogicitatea este explicată ca efect al discrepanţei dintre conştiinţa *subiectivă* şi *obiectivă* (care reprezintă conştiinţa *ştiinţifică* „asocială”, adică independentă de „presiunile normative ale societăţii”, similară neutralităţii axiologice weberiene). Abia în a treia schemă de clasificare conţinutul nonlogic al acţiunii sociale este *expus direct*, ca fiind „esenţa societăţii”.

2. **Determinarea nonlogică a acţiunii sociale**

Dacă vom considera numai prima schemă de clasificare a acţiunilor umane, atunci sociologia lui Pareto poate fi interpretată ca o concepţie pozitivistă şi biologistă („instinctivistă”), a cărei teză principală este de fapt un postulat metodologic: numai acţiunile bazate pe cunoaşterea ştiinţifică a *tuturor* condiţiilor naturale ale comportamentului uman sunt acţiuni logice. Activitatea tehnologică, economică şi o parte a creaţiilor cultural-artistice şi, în general, orice acţiune ghidată de normele „ştiinţei logico-experimentale” satisfac cerinţele postulatului logicităţii. Pledoaria lui Pareto pentru extinderea fundamentării ştiinţifice a activităţilor umane se înscrie aici pe linia formulei pozitiviste a lui Comte (*„savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir”*); ea este merituoasă, dar nu şi originală, într-o perioadă în care cunoaşterea ştiinţifică era privită ca produsul „par excellence” al modernităţii.

Spre deosebire de A. Comte şi de toţi reprezentanţii „epocii ştiinţei”, V. Pareto a văzut însă că „scientizarea” (la Weber, raţionalizarea sau secularizarea) nu este numai un proces *real*, ci şi un „mit modern”. Ştiinţa nu va guverna vreodată societatea, susţine Pareto, iar o societate „ştiinţific fundamentată” (aluzia la Marx era inevitabilă pentru un bun cunoscător al socialismului ştiinţific) este imposibilă din punct de vedere practic. Chiar atunci când oamenii ar dispune de suficiente cunoştinţe ştiinţifice pentru a putea evalua corect condiţiile naturale ale comportamentului lor, ei vor

continua să acționeze nonlogic. „Nu se poate cere masei să aibă spirit științific – scria Pareto cu puțin timp înainte de a muri.Țineți seama că, dacă ea l-ar avea, teoriile mele ar fi false, căci ele se bazează pe faptul că cea mai mare parte a oamenilor se lasă conduşi de sentimente şi interese şi nu de raționamente”[1]. Dar nu numai fiindcă „se lasă conduşi de sentimente şi interese” sau din cauza „ignoranței” lor oamenii acționează nonlogic, ci şi pentru că ei nu sunt „interesați” să urmărească „indicațiile” științei în anumite împrejurări ale vieții lor.

În acest sens, V. Pareto considera că „dezinteresul” pentru ştiință al omului modern este în fapt *ambivalent*, îmbrăcând şi forma *interesului* pentru validarea socială a propriilor dorințe, sentimente, înclinații etc., ca motive sau rațiuni generale şi universale, dându-le acestora „nimbul ştiinței”, transformând deci ştiința într-un „mit”. De aceea, T. Parsons are dreptate când susține că în „clasa acțiunilor nonlogice” sunt, de fapt, două clase relativ diferite de acțiuni umane: *nonlogice* şi *nelogice*. Dacă ultimele pot fi interpretate ca acțiuni *iraționale*, datorate îndeosebi „ignoranței” actorului, celelalte sunt acțiuni care utilizează cunoaşterea ştiințifică doar ca „legitimare”, nu ca „instrument”, ca „mijloc” de realizare a scopurilor. Aşa, de pildă, un comerciant care-şi vinde mărfurile la prețuri dezavantajoase, o face din ignoranță, pentru că nu a studiat temeinic piața, dar o poate face şi din motive „umanitare”, în cazul în care vânzarea mărfurilor este condiția principală a reluării ciclului de producție şi asigurării locurilor de muncă în oraşul său natal. „Umanitarismul” este însă o credință limitată a acțiunii antreprenorului capitalist, dar apare în schimb ca o „emblemă” a activității politicianului din societatea democrației burgheze parlamentare, ceea ce Pareto numea prin „plutocrație”. Politicianul acționează şi el pentru a-şi maximiza puterea politică, aşa cum antreprenorul urmăreşte să-şi maximizeze puterea economică, dar omul politic „prelucrează” cunoaşterea ştiințifică corespunzătoare eficienței acțiunii lui, îmbrăcând-o în „forme verbale” cum sunt umanitarismul, democrația, egalitatea etc. De ce nu acționează însă şi omul politic după normele şi standardele elaborate ale ştiinței? Desigur, în primul rând pentru că o ştiință a societății n-a fost încă într-adevăr construită, susține Pareto. Pe de altă parte, însă, este îndoielnic că actorul politic, spre deosebire de cel economic, ar proceda strict „ştiințific”, chiar şi în cazul în care ar exista o ştiință a societății, similară cu cea a economiei.

Oamenii acționează în general în funcție de înclinațiile lor sentimentale, de pasiunile şi stările lor afective. Mobilurile raționale sau

[1] V. Pareto, *Scrisoare către Bousquet* (9 mai 1923, în: G. M. Bousquet, *Vilfredo Pareto. Sa vie et son oeuvre*, Paris, Payot, 1928, anexă).

logice nu privesc decât aspecte fragmentare ale activităţii umane, cum sunt cele economice, în timp ce acţiunile sociale propriu-zise, datorită caracterului lor „sintetic”, creează doar „aparenţa” raţionalizării logice, rămânând în realitate la o raţionalizare nonlogică, pe care Pareto o numeşte prin conceptul de *derivaţii.* Funcţia acestei raţionalizări nonlogice este strict *socială*, şi nu instrumentală sau cognitivă. Ceea ce urmăreşte autorul prin raţionalizarea nonlogică a acţiunii lui este să se „legitimeze” atât în faţa propriei conştiinţe cât, mai ales, în faţa celorlalţi. Dacă n-ar proceda astfel, actorul s-ar afla mereu în imposibilitatea de a exista ca fiinţă *socială*, chiar dacă el n-ar regresa direct la ordinea strict naturală a lumii descrisă de Th. Hobbes.

Mai mult decât atât, „actorul politic” susţine cursuri de acţiune care sunt nu doar acceptate socialmente prin „derivaţii”, ci şi „dezvoltate” prin aceste raţionalizări. Minciuna, demagogia, în genere, făţărnicia, viclenia „acoperă” instinctul primar al puterii şi-l pot pune pe actor în situaţia de a „beneficia” de efectele sociale ale raţionalizărilor nonlogice. Un om politic preocupat de a spune maselor adevărul, consideră Pareto, are mai puţine şanse de reuşită decât unul care preferă „mascarea” nonlogică a acestui adevăr. „Cinismul” omului politic nu apare în concepţia sociologică a lui Pareto, ca o manifestare „patologică” a actului politic, ci ca o trăsătură *naturală* a agentului puterii. De aceea, V. Pareto este primul sociolog care observă că ordinea economică raţională a capitalismului este garantată printr-o ordine politică „nonraţională”, fără aceasta din urmă neputând funcţiona nici mecanismul schimbului economic, pur şi simplu pentru că ar lipsi baza producţiei *sociale* de mărfuri.

O lume centrată în mod strict pe raţionalitatea economică nu este posibilă, deci, fiindcă ea ar regresa într-o lume a „violenţei” economice, a „prădării” reciproce între oameni, adică *într-adevăr* într-o lume a „ordinii hobbesiene”.

Cum se ştie, soluţia oferită de Max Weber problemei marxiste a „determinismului economic” se înscria în tradiţia culturală istorică a relativismului metodologic german. Pareto reconstruieşte, la rândul său, problema „realităţilor ultime”, în tradiţia gândirii sociale italiene. De aceea, în timp ce Weber sugera că problema „determinismului materialist” ar putea fi rezolvată la nivelul „spiritual” al societăţii (sau cel puţin la fel de bine şi la acest nivel), Pareto se declară mai degrabă în acord cu Marx: ideile, consideră sociologul italian, sunt produse ale *structurii* societăţii (raţionalizări verbale sau „derivaţii”). Dacă această structură este ea însăşi nonlogică, atunci activităţile sociale „sintetice” vor fi şi ele nonlogice.

Pornind de la un asemenea „punct comun”, Marx şi Pareto se despart însă repede şi definitiv. Pentru Marx, structura societăţii este definită ca totalitate a relaţiilor oamenilor în procesul producerii vieţii lor materiale. Pareto concepe structura societăţii, în tradiţie italiană, ca ansamblu de „proprietăţi”. Structura materială a societăţii este analizată de către Marx dintr-o perspectivă *istorică*, în timp ce Pareto concepe „proprietăţile structurale” ca *imuabile*. De aceea, în timp ce Marx denunţă iraţionalitatea structurală a societăţii capitaliste şi militează pentru schimbarea ei revoluţionară, Pareto acceptă această iraţionalitate ca *structură generică* a lumii sociale. Ca urmare, nonlogicitatea acţiunii sociale apare şi din acest punct de vedere nu numai ca o trăsătură „naturală” a ei, dar şi ca o „proprietate” ce nu poate fi înlocuită, fiindcă nici structura societăţii nu poate fi răsturnată, singura schimbare pe care o acceptă sociologul italian fiind cea a membrilor unei elite politice sau a orientării elitei spre folosirea forţei ori a „combinaţiilor” economice ca mijloace de guvernare a maselor.

Schimbarea revoluţionară a societăţii este eliminată din sociologia paretiană, pentru că ea ar însemna demonstraţia practică a posibilităţii sociale a acţiunii logice şi, în fond, o societate întemeiată pe desfiinţarea înseşi a raporturilor de clasă antagoniste care generează nonlogicitatea acţiunii sociale. Or, întreaga sociologie paretiană are ca scop tocmai „demonstarea” *imposibilităţii organizării sociale raţionale* a societăţii. Dar, conceptul de acţiune nonlogică din sociologia lui Pareto nu este rezultatul pur teoretic al unui demers de cunoaştere ştiinţifică a societăţii. El îşi are originea într-o societate determinată istoric, este produsul teoretic al iraţionalităţii unei *societăţi concret–istorice*, şi nu al „naturii umane iraţionale”.

Meritul lui Pareto, nu întâmplător numit „cinicul de la Céligny” (localitatea elveţiană în care şi-a scris lucrările de sociologie), este de a fi exprimat, mai mult sau mai puţin sistematic într-o teorie sociologică, contradicţiile unor procese sociale *reale* ale societăţii capitaliste. Dar acest merit ştiinţific este permanent ameninţat de erorile metodologice şi mai ales de concluziile ideologice ale sociologiei paretiene. V. Pareto nu sesizează decât manifestarea *exterioară* („simbolică”) a contradicţiei socio-economice şi, de aceea nu a înţeles esenţialul din economia politică ştiinţifică.

Desigur, nu putem să nu evidenţiem contribuţia sociologiei lui Pareto la analiza elementelor şi structurii acţiunii sociale, ca şi efortul său de a construi o schemă globală de analiză sociologică, integrând teoretic, acţiunea economică şi cea politică,juridică, estetică[1]. Toate aceste

[1] Pareto nu urmăreşte să elaboreze o tipologie a acţiunilor umane „pe domenii”, ci în funcţie de structura lor (care este un *invariant teoretic*). Tipologia structurală are o funcţie predictivă evidentă, în timp ce clasificarea „pe domenii”

contribuţii au fost diminuate însă până la anulare de o metodologie pozitivistă, care l-a condus la interpretarea mecanicist-matematică a fenomenelor sociale; de un sistem conceptual confuz şi insuficient explicat, a cărui ţintă a fost îndepărtarea prenoţiunilor din sociologie, dar care a facilitat, dimpotrivă, introducerea „prejudecăţilor” scientiste în explicarea societăţii şi de situarea sa pe poziţiile aristocraţiei italiene şi adoptarea punctului de vedere al acestei clase faţă de organizarea societăţii (elitismul).

Actorul, mijloacele şi scopul nu constituie, însă, în sociologia paretiană, decât elemente „derivate” din structura acţiunii. Aceasta este specificată de un cuplu conceptual fundamental: *reziduuri* şi *derivaţii*, cărora li s-au dat interpretări foarte diferite în istoria sociologiei. Ce reprezintă de fapt reziduurile?

3. **Tipologia „reziduală” a indivizilor şi grupurilor sociale: „rentierul” şi „speculantul”**

Deşi o scurtă expunere a interpretărilor conceptului de „reziduuri” n-ar fi lipsită de interes, credem că ea poate fi suplinită de o definiţie *sintetică* a acestuia, pornind de la cele trei tipuri de interpretări care i s-au dat (biologice, psihologice şi sociologice): *reziduurile sunt „complexe de relaţii sociale”* care determină forma generală a societăţii şi echilibrul ei şi a căror natură este *bio-psiho-socială.* După părerea noastră, reziduul este, mai precis, un indicator al relaţiilor sociale şi nu are decât un statut *epistemologic*, şi nu unul ontologic, de realitate.

Pareto consideră că acţiunea umană este determinată „în ultimă instanţă” de ceea ce el numeşte „starea afectivă”, adică de înclinaţii, sentimente, dorinţe, aspiraţii, atitudini, instincte. Aceste componente ale „stării afective” nu acţionează însă direct, nemijlocit, ca *motive* ale acţiunii sociale. Numai în cazul unor acţiuni „instrumentale”, cum sunt cele tehnice şi unele acţiuni economice, actorul este motivat *direct* de „impulsurile” lui afective, pentru că în aceste cazuri maximizarea rezultatului personal nu implică diminuarea celui corespunzător acţiunilor celorlalţi actori. Acţiunile sociale se derulează însă totdeauna în cadrul *interacţiunii* indivizilor umani.

Aceasta face ca „mobilurile primare” ale acţiunii sociale (impulsuri, instincte, sentimente) să se manifeste prin „interacţiunile” dintre indivizii care „coacţionează”, iar forma pricipală a acestor interacţiui este

---

(acţiuni economice, juridice, politice, culturale) are mai mult o funcţie „didactică” şi descriptivă, care este doar o etapă „pregătitoare” pentru predicţia sociologică. Vezi, în literatura noastră, I. Tudosescu, *Structura acţiunii sociale*, Ed. Politică, 1972, şi *Acţiunea umană şi dialectica vieţii sociale*, Bucureşti, Ed. Politică, 1980.

comunicarea, în special verbală. Pentru a „legitima” socialmente, adică pentru a-şi face acceptate *mobilurile* primare ale acţiunilor lor în societate, în cadrul interacţiunilor,actorii trebuie să „îmbrace” aceste mobiluri primare în „forme verbale”; astfel, ei le „raţionalizează”. Procesul şi produsele raţionalizării verbale constituie *derivaţiile*, dar ele sunt doar indicatorul *superficial* al acţiunilor sociale, fiindcă derivaţiile au rolul de a „ascunde” „esenţa” acţiunii, „cauza” ei, adică instinctul, sentimentul etc.

În forma raţionalizată prin comunicare şi interacţiune socială, aceste instincte, sentimente, înclinaţii şi stări afective formează *reziduurile, indicatorul cel mai adecvat* al relaţiilor sociale, întrucât el nu apare decât atunci când există această interacţiune umană, „dependenţă mutuală”, cum spune Pareto. *Reziduul nu este deci, nici instinct* şi nici *„raţionalizare verbală” a instinctului*, ci mai degrabă *instinctul raţionalizat* verbal.

Se poate trage de aici concluzia că sociologia lu V. Pareto nu este psihologistă, aşa cum i s-a reproşat? Caracterul psihologist al sociologiei lui Pareto este real, dar el nu constă în „instinctivismul iraţionalist” şi nici în „spiritualismul sociologic”, cel puţin atâta timp cât reziduurile nu sunt nici „instincte” şi nici „spirit” (idei). Psihologismul paretian se concretizează în concepţia după care factorii determinanţi ai societăţii sunt într-adevăr conţinuţi în „starea psihică” a societăţii, dar aceşti factori sunt importanţi numai atunci când devin „factori reziduali” (instinct raţionalizat).

Reziduurile sunt *manifestări sociale* ale acestei „stări”, şi în acest sens ele nu sunt entităţi psihologice, ci fac joncţiunea între psihologic şi *social-simbolic.* Prin urmare, numai în măsura în care acţiunea socială este concepută nominalist ca fiind *individuală,* sociologia lui Pareto poate fi apreciată ca psihologistă. Dar nici atunci nu avem de-a face cu un psihologism *instinctivist,* ci mai mult cu o *psihosociologie* a interacţiunilor umane.

Este ceea ce arată şi descrierea paretiană a principalelor *tipuri de reziduuri*. Dintre acestea, primele două clase sunt cele mai importante pentru determinarea echilibrului societăţii în concepţia lui Pareto: „instinctul combinaţiilor” şi „reziduul persistenţei agregatelor”. Întreaga viaţă socială, consideră Pareto, este rezultatul unui imens şir de combinaţii între diferite „elemente” (tehnico-economice, socio-culturale, naturale şi spirituale etc.), din care rezultă o acţiune. Actorii fac aceste combinaţii urmărind regulile ştiinţei logico-exprimentale sau independent de aceste reguli. Aşa, de pildă, omul de ştiinţă va lucra după normele generale şi universale ale ştiinţei lui, în timp ce omul politic nu va putea urmări în aceeaşi măsură regulile ştiinţei politice (care nu sunt generale şi universale). Totodată, în timp ce „elementele” asupra cărora acţionează omul de ştinţă

sunt *stabile*, cele ale acțiunii omului politic sunt *instabile*, contingente, istorice, dinamice.

Distincția dintre acțiunea omului de știință și cea a omului politic este, până aici, similară celei weberiene. Pareto merge mai departe, însă, decât Weber: el observă că actorul politic nu acuză, de obicei, *instabilitatea* elementelor activității sale, pentru că ea este, în realitate, suplinită de o mulțime de sentimente, speranțe, prejudecăți, de care agentul nici măcar nu este totdeauna conștient. Dimpotrivă, el le conferă în mod involuntar acestora un statut obiectiv, de stabilitate (generalitate și universalitate), „științific”. Fără îndoială, înlocuirea reționamentelor logice cu sentimentele și dispozițiile psihice al actorului, nu este o modalitate de a fundamenta științific acțiunea umană.

Dar nu evaluarea logicității acțiunilor nonlogice este problema care îl preocupă pe sociolog. În fapt, nu rareori acționând nonlogic se obține același rezultat ca și în cazul acțiunii logice. Există, apoi, destule situații în care acțiunea logică nu este, pur și simplu, posibilă, iar încercările de a urmări normele științei logico-experimentale conduc la eșec și ineficacitate. „Combinațiile” nonlogico-experimentale sunt importante nu în raport cu statutul lor logic, ci cu funcția lor *socială*. Iar importanța lor socială nu poate fi redusă la eficacitate (care este problematică, lipsită de certitudine); ea constă în faptul că, în funcție de „instinctul combinațiilor”, în societate se conturează un anumit grup social a cărui caracteristică esențială este propensiunea spre „combinații”: *speculanții.*

Cu toate acestea, V. Pareto încearcă realizarea unei teorii a claselor sociale. Nu opoziția față de proprietatea asupra mijloacelor de producție[1], față de locul ocupat în organizarea socială a muncii determină o clasă socială, ci o anumită „stare psihică” manifestată socialmente prin predominarea „instinctului combinațiilor”.

Descrierea clasei prin elemente obiective este înlocuită de Pareto prin conturarea unui profil psihologic: „speculantul” este un individ îndrăzneț, care riscă, aventurier, încearcă toate posibilitățile, inovând de cele mai multe ori. În opoziție cu el, „rentierul”, la care predomină reținerea, conservatorismul, rutina, teama de necunoscut, se încadrează într-o clasă socială a cărei structură este manifestată prin „reziduul persistenței

---

[1] Poziția lui V. Pareto față de proprietate este clar exprimată într-unul din desele lui „accese” de sinceritate: „Eronat sau nu, studiul faptelor trecutului și al celor prezente m-a condus la *convingerea* că instituția proprietății private este *utilă* societăților noastre. Eu nu apăr proprietatea lui X sau Z împotriva celei a lui Y, ci *proprietatea privată în general*” (subl. ns.); V. Pareto, *Libre-échangisme, protectionisme et socialisme*, Gêneve, Droz, 1965, p. 342.

agregatelor". Persistența agregatelor caracterizează fenomene sociale care se definesc ca „entități autonome" şi cu „nume propriu", în care întregul diferă de suma părților sale, dar nu există în afara lor, şi invers. Abstracția care corespunde acestui „agregat" nu are o realitate obiectivă, dar are una *subiectivă* foarte importantă pentru determinarea echilibrului social. Acest reziduu are la bază permanența reală a anumitor fapte şi fenomene sociale, dar el contribuie la menținerea acestei permananțe dincolo de limitele utilității ei reale.

„Instinctul combinațiilor" şi reziduul „persistenței agregatelor" ar putea fi asimilate tipologiei „inovator – conservator" cu care operează adesea psihologia personalității. Tipul uman inovator este totuşi, în concepția lui Pareto, mai mult decât o *structură (psihologică) de personalitate*. Forța „combinațiilor" nu conduce totdeauna la inovații sociale reale, ci adesea numai la *forme* sociale noi (lipsite de un conținut material adecvat). Metodele inovatorului „combinativ" nu sunt riguroase, iar procedeele sale de lucru sunt nesistematice, particulare, contingente şi instabile. Deşi există o „corelație" între afirmarea „combinațiilor" într-o societate şi prosperitatea ei economică, optimismul şi efervescența spirituală, nu putem face nici o inferență cauzală privind rolul „determinant" al „instinctului" corespunzător. Nimic nu ne împiedică, arată Pareto, să vedem în dominația combinațiilor un efect al prosperității economice, al optimismului social ori al dinamicii culturale; tot aşa cum „persistența agregatelor" este asociată cu mentalitatea conservatoare şi dezvoltarea economică lentă sau chiar cu involuția economică, fără ca acest reziduu să fie „cauza" stării economice, dar şi fără a fi un „efect" al ei. Cum se explică, totuşi, că anumite societăți şi/sau faze evolutive ale aceleiaşi societăți se caracterizează prin predominarea „combinațiilor" sau a „persistenței agregatelor"? Cu alte cuvinte, care este totuşi „cauza" reziduurilor în sociologia lui Pareto?

Structura acțiunii sociale este definită strict cantitativ în concepția paretiană, prin „distribuirea" celor şase clase de reziduuri (adesea numai a primelor două)[1]. Distribuția reziduurilor este condiționată de numeroşi

[1] În afara reziduului persistenței agregatelor şi a instinctului combinațiilor, Pareto identifică alte patru clase reziduale: reziduul „sociabilității", care manifestă înclinația umană spre asociere, egalitate, comunitate, gregarism, uniformitate, nevoia de aprobare şi sentimentul ierarhiei, ascetism; reziduul „integrității" (autonomiei) individului şi a „dependențelor sale", prin care se exprimă predispoziția omului pentru teritorialitate, proprietate, egoism, sentimentul de egalitate la cei „inferiori", nevoia de „purificare" a omului şi de restabilire a echilibrului societății; reziduul „exteriorizării", care exprimă nevoia individului de a-şi manifesta sentimentele prin acțiuni vizibile,

factori, între care cei economici ocupă un loc important. Nici unul dintre aceşti factori nu este cauzal, cel puţin în aceeaşi măsură în care urcarea mercurului în termometru nu ese cauza temperaturii, căci sociologul nu poate observa „direct" decât „manifestările exterioare" ale reziduurilor, în special „derivaţiile", dar acestea din urmă sunt doar o măsură (un termometru) a reziduurilor, nu cauza lor. Cauzalitatea internă a reziduurilor rămâne în fapt „ascunsă" ştiinţei sociologice. Manifestarea socială a acestora, care este posibilă numai prin intermediul derivaţiilor, arată însă că eliminarea reziduurilor din viaţa socială echivalează cu elimimarea bazelor psihosociale pe care derivaţiile le reprezină într-o formă logică, „raţionalizată". Funcţia explicativă a derivaţiilor este minimă, pentru că importanţa lor pentru determinarea echilibrului societăţii este nesemnificativă. Între reziduuri şi derivaţii nu există raporturi de cauzalitate, deoarece ele sunt co-prezente, adesea co-determinate. Derivaţiile „îmbracă" reziduurile cu o haină logică, raţională, fără de care n-ar exista în societate decât forţa oarbă a instinctelor. O asemenea societate ar constitui tipul ideal al „societăţii raţionale". Societăţile reale sunt „intermediare". Cel puţin acesta este rezultatul tipologiei acţiunii umane şi al concepţiei lui Pareto privind reziduurile.

Noutatea concepţiei lui Pareto despre acţiunea socială constă, deci, în relevarea caracterului nonlogic al *acţiunilor sociale*. Pareto indică această caracteristică ca *universală*, ori, nonlogicitatea acţiunii sociale nu poate fi privită ca atare fără raportare la o anumită situaţie social-istorică determinată. Sociologul italian a furnizat mai multe elemente teoretico-conceptuale pentru elaborarea unei teorii asupra structurii acţiunii sociale, pe care încearcă să o analizeze *sociologic*, raportând-o la structura societăţii („forma generală a societăţii") şi nu la factorii psihologici de personalitate (motivaţionali, volitivi, afectivi etc.).

„Speculantul" sau „rentierul", „inovatorul" sau „conservatorul", constituie în sociologia lui Pareto tipuri umane *derivate* dintr-o anumită distribuţie a reziduurilor în societate şi sunt semnificative numai ca „personificări" ale acestei distribuţii. De asemenea, în timp de Marx descrie structura socială a capitalismului în termenii cauzalităţii *socioistorice*, Pareto preferă terminologia matematică a funcţiilor[1], care evită orice explicaţie cauzală.

---

exterioare, în special exteriorizarea religioasă, profetismul etc.; reziduul „sexual", manifestarea instinctului sexual în formele sociale „raţionalizate", analizate pe larg de V. Pareto în *Le mythe vertuiste et la literature immorale*, Paris, M. Rivière, 1911.

[1] Vezi şi Ion Ungureanu, *Matematica în sociologia lui Vilfredo Pareto*, în „Viitorul social", nr. 2, 1975, p. 302–311.

Funcționalismul *matematic* al lui Pareto nu reprezintă doar un principiu metodologic de analiză sociologică, ci şi o opțiune teoretică şi ideologică[1]. Ca principiu metodologic, funcționalismul matematic se vrea o „alternativă" la determinismul cauzal materialist-dialectic, considerând că toți „factorii" sociali au *aceeaşi* importanță în determinarea „echilibrului societății"; ca opțiune teoretică, funcționalismul matematic explică societatea *independent* de configurația ei istorică, ca „sistem social" echilibrat.

Metodologic, V. Pareto urmăreşte să elaboreze o sociologie „ştiințifică", după modelul fizicii, chimiei, mecanicii, dar în special al matematicii. Modelul metodologic *scientist* al „ştiinței pure", îl conduce pe sociologul italian la fundamentarea matematică a ştiinței sociale şi la identificarea „rădăcinilor" ei în *psihologie.* Ca urmare, V. Pareto recunoaşte că sociologia „pură" îşi are originea în psihologie, dar el ne avertizează că ştiința psihologică nu este constituită, şi că economia, politica şi sociologia sunt doar „trepte" ale elaborării psihologiei ştiințifice[2]. Aceste „trepte" pot să fie construite însă independent de „scara" din care ele fac parte, grație matematicii, adică unei ştiințe care face abstracție de conținutul lucrurilor şi le studiază doar ca forme. Distribuția reziduurilor din societate este tocmai o asemenea *formă* matematică a cărei existență este independentă de conținutul psihologic al expresiei reziduale. „Eliminată" din construcția metodologică a sociologiei „pure", substanța psihologică a concepției lui Pareto despre societate reapare însă din momentul în care metoda este „pusă la lucru". M. Halbwachs este primul dintre comentatorii lui Pareto care sesizează ruptura dintre principiile metodologice şi „metoda în act" a sociologiei acestuia[3].

Sunt zeci de pagini în masivul său *Tratat de sociologie generală* în care Pareto propune numeroase „exerciții" matematice de rezolvare a unor

---

[1] Din acest punct de vedere, funcționalismul matematic paretian este destul de diferit de cel modern (relativ puțin interesat de teoria sociologică şi profund ancorat în metodologie); vezi şi părerea exprimată de S. Cernea în *Sistemul sociologic teoretic al lui V. Pareto*, în „Revista de filosofie",nr. 6, 1969, p. 712.

[2] „Psihologia se află în mod evident la baza economiei politice şi, în general, a tuturor ştiințelor sociale. Va veni o zi când vom deduce din principiile psihologiei, pe cele ale tuturor ştiințelor sociale. Deocamdată, însă, vom pleca de la anumite principii empirice, pentru a explica fenomenele sociologice. Cu timpul, însă, psihologia îşi va prelungi lanțul deducțiilor sale, iar sociologia va urca spre principii tot mai generale, încât ele se vor putea reuni şi constitui o ştiință deductivă"; V. Pareto, „Manuel d'économie politique", Paris, Girard, 1927, p. 40.

[3] M. Halbwachs, *Le traité de sociologie générale de Vilfredo Preto*, în „Revue d'Economie Politique", 1918, p. 581.

„ecuații" sociologice. Luate ca atare, aceste exerciții şi ecuații nu sunt lipsite într-adevăr de anumite virtuți euristice în sociologie. Pareto era încurajat în construirea aparatului matematic al sociologiei de succesul matematizării economiei politice. Dar acest succes, care-l îndemna pe Pareto să pledeze pentru o *sociologie matematică*, îi dezvăluie în acelaşi timp dificultatea principală a funcționalismului matematic: economia matematică este relevantă din punct de vedere ştiințific doar atâta vreme cât agenrul social este conceput în mod abstract, ca individ *rațional*, ca *homo oeconomicus.*

Acțiunea logică (economică), mai precis acțiunea *pură* a lui *homo oeconomicus*, rămâne o parte constitutivă a sistemului acțiunii umane, dar oamenii nu acționează decât foarte rar după tiparul comportamental al lui *homo oeconomicus*. În realitate, ei sunt în acelaşi timp şi *homo socialis* şi *ludens* şi *religiosus ş eticus.* Aceasta este, în fond, acțiunea concretă, şi de ea ar trebui să se ocupe sociologia, ştiința concepută tocmai pentru a salva economia pură, apropiindu-se mai mult de realitatea concretă.

Sociologia reprezintă, în concepția paretiană, tocmai un semenea studiu *sintetic* al vieții sociale. Acesta este sensul pe care Pareto îl acordă sociologiei încă din primul său studiu sociologic: „Ştiința unificată care studiază fenomenele sociale în toată complexitatea lor, nefăcând abstracție de influența unei categorii asupra alteia"[1].

Mai târziu, definiția sociologiei va fi specificată. În 1906, sociologia este definită, în sens larg, ca „studiu a tot ce se referă la obiceiuri, viață, dezvoltarea societăți umane"[2].

În sfârşit, spre deosebire de cunoaşterea socială comună, sociologia „cercetează numai uniformitățile raporturilor dintre fenomenele sociale, tot aşa cum economia studiază regularitățile acțiunilor economice"[3].

În toate aceste definiții, sociologia este concepută ca *sinteză*, fie că este vorba de caracterul „sintetic" al acțiunilor sociale concrete, fie de necesitatea „sintetizării" cunoştințelor particulare sau fragmentare despre societate. La nivelul acțiunii, sinteza sociologică se finalizează într-o teorie *formală* (matematică) a distribuției reziduurilor, care face abstracție de conținutul psihologic al acestora. Dar această teorie are un statut similar celui al economiei pure. Sinteza matematică (formală) va trebui deci să fie completată cu una concretă (substanțială), în care nu instrumentul

---

[1] V. Pareto, *Il compito della sociologia fra le scienze sociale*, în *Scritti Sociologici*, Torino, U. T. E. T., 1969, p. 182.

[2] V. Pareto, *Programe e sunto di un corso di Sociologia*, în *Scritti Sociologici*, p. 347–348.

[3] V. Pareto, *L'Economia e la Sociologia dal punto di vista scientifico*, în *Scritti Sociologici*, p. 380-397.

matematic, ci „substanța” *economică* și *politică* a societății o va înlocui pe cea psihologică. Economia se află la baza teoriei paretiene a sistemului social, iar politica (deopotrivă ca știință sau „artă a guvernării” și ca pasiune personală) dezvăluie opțiunea ideologică a sociologului italian.

Sinteza sociologică n-ar putea fi deci realizată numai la nivelul acțiunii umane, chiar dacă aceasta este concepută ca sistem, ceea ce Pareto nu face în tratatul său de sociologie. Pentru a fi o știință, sociologia trebuie să fie o știință a societății ca *sistem complex de acțiuni sociale*, logice și nonlogice. De aceea Pareto va relua analiza elementelor acțiunii într-un plan superior, cel al societății ca întreg, și în această perspectivă el va introduce trei concepte esențiale ale sociologiei: *sistemul social, elitele* și *echilibrul societății.*

4. **Sistemul social. Elitele și echilibrul societății**

Schema paretiană de analiză a societății globale este *sistemică*. Societatea este un sistem care se caracterizează prin faptul că întregul este diferit de suma părților, dar nu există în afara părților, tot așa cum acestea din urmă nu există în afara celui dintâi. Societatea, deși formată dintr-o totalitate de elemente, are proprietăți diferite de cele ale sumei elementelor, tot așa cum un compus chimic are proprietăți diferite de cele ale elementelor componente. Societatea este, în fond, o rezultantă analoagă combinațiilor chimice, dar dată fiind bogăția elementelor care intră în componența sa, ea nu poate fi studiată prin analiza exhaustivă a lor, ci *prin construirea unui model al interdependențelor mutuale dintre ele.* Care sunt, mai întâi, elementele societății?

Orice societate este constituită din două categorii de elemente: *interioare* și *exterioare*. Elementele exterioare sunt factorii geografici, cum sunt solul, clima, fauna etc., și, de asemenea, influențele altor societăți, în timp și în spațiu. În ce privește elementele interioare societății, acestea nu sunt ierarhizate în sociologia lui Pareto, ele includ factori din cei mai eterogeni, cum ar fi rasa, tendințele, aptitudinile, raționamentul, starea cunoștințelor, precum și reziduurile (sau sentimentele pe care ele le manifestă), interesele și derivațiile.

Deoarece matematizarea este o caracteristică a științei, în concepția lui Pareto cunoașterea *științifică* a societății presupune neapărat evaluarea *cantitativă* a factorilor acesteia. Acestora trebuie să li se găsească un sistem de indici și indicatori, așa încât societatea să poată fi reprezentată, în cele din urmă, printr-un *sistem de ecuații*. Modelul cantitativ nu cuprinde, însă, decât o *parte* a factorilor sau elementelor componente ale societății. Expresia cantitativă a interdependențelor dintre elementele acestei părți a

societății constituie *sistemul social*. Sistemul social este, deci, mai degrabă un *instrument de analiă* a stării societății, şi el nu trebuie utilizat decât în anumite coordonate spațio-temporale, în legătură cu care evoluează. Care este criteriul după care sunt însă selecționate elementele societății în modelul cantitativ al sistemului social?

Principala caracteristică a sistemului social este starea sa de echilibru relativ, sau de *echilibru dinamic*. Starea de echilibru este o anumită stare X a sistemului, dacă atunci când asupra ei se aplică o forță F, sau un sistem de forțe, sistemul revine la această stare X. În raport cu ponderea lor în asigurarea echilibrului social, elementele componente ale societății sunt selecționate sau nu în formula sistemului social. Echilibrul este asigurat prin ceea ce Pareto numeşte „ciclurile mutualei dependențe". Aceste legături funcționale se stabilesc între patru grupuri de elemente importante ale societății: a) reziduurile; b) interesele; c) derivațiile şi d) eterogenitatea socială şi circulația elitelor. Considerând toate tipurile de legături, se constituie un model social bazat pe cele patru cicluri de mutuală dependență şi care reprezintă *modelul matematic al societății*.

Astfel, explicăm doar parțial societatea. În realitate, Pareto însuşi nu analizează decât primul ciclu de mutuale dependențe, şi anume implicațiile reziduurilor asupra intereselor, derivațiilor şi circulației elitelor. Pornind de la premisa că orice societate este *eterogenă*, el găseşte că structura unei societăți poate fi indicată prin *elita societății* şi *mase*. Prima, cuprinde indivizii cei mai dotați în domeniul lor de activitate; aceasta este accepția largă a elitei, iar cea restrânsă, este *elita politică* sau *clasa guvernantă*, care cuprinde pe toți cei care, indiferent de performanțele lor profesionale, dețin puterea şi-şi exercită dominația asupra masei. „Masa" este definită numai prin raportare la elita politică, fiindcă ea cuprinde pe toți cei care sunt „guvernați", deci inclusiv pe cei care fac şi ei parte dintr-o anumită „elită profesională". Precizarea este extrem de importantă: cea mai mare parte a teoriilor elitare de astăzi identifică elitele politice cu anumite elite profesionale (în special „meritocratice" sau intelectuale), în timp ce Pareto, cu mai mult de trei sferturi de secol în urmă, sesizase corect că elita politică trebuie să-şi găsească resursele şi legitimarea autorității ei, nu în *profesie*, ci în raporturile sale cu masa pe care o domină.

Structurarea societății în elite şi mase, se datorează, deci, nu „calităților" personale ale membrilor ei, ci *formei constante* a distribuției reziduurilor, care este *cvasipiramidală*. Şi, pentru a demonstra această constanță, Pareto simplifică problema analizând compoziția societății numai în raport cu primele două categorii de reziduuri; în felul acesta el încearcă să schițeze şi modelul de evoluție al societății.

Rezultatul analizei structurii reziduale a societății este deconcertant: în concepția lui Pareto, istoria societăților de până acum apare ca un imens „cimitir al aristocrațiilor”. Starea de maximă utilitate nu a fost atinsă de nici un regim politic şi, de aceea, modelul evoluției regimurilor politice este cel al *circulației elitelor*. Orice elită politică presupune predominarea unui anumit tip de reziduuri. Schimbarea proporției reziduurilor este fatală, determinând modificarea şi răsturnarea elitei guvernante. „Clasa guvernantă” ajunge la putere prin forță (violență) sau viclenie. În funcție de mijlocul folosit pentru cucerirea puterii, elitele sunt deci *elite „lei*” şi *elite „vulpi*”. Primele ajung la putere prin forță, şi au inițial o puternică doză de „reziduuri de persistența agregatelor”. Treptat, însă, în sânul clasei guvernante apar elemente „speculante”, care încearcă diverse „combinații” pentru a se îmbogăți, ceea ce conduce în cele din urmă la degenerarea aristocrației. Aflându-se în neputința relativă de a mai uza de violență, aristocrația decade. Pentru a se salva, ea încearcă să folosească elemente din masă, bogate în „combinații”. Dar acestea vor duce la răsturnarea elitei înseşi. Locul ei este luat de o elită „vulpe”, al cărei procedeu principal de conducere politică constă în viclenie, intrigă, corupție, ceea ce trezeşte indignarea şi furia maselor, din rândul cărora se ridică persoane cu „reziduuri de persistența agregatelor”, care nu ezită să folosească forța pentru a răsturna „elita vulpe”. Şi aşa mai departe!

Important este faptul că acest ciclu al circulației elitelor este însoțit de cicluri corespunzătoare în domeniul *economic* şi *cultural-spiritual*. Domniei elitelor „lei” îi corespunde o stare economică de relativă *stabilitate*, dar fără prosperitate, o modalitate a culturii care încurajează *misticismul, credința* dar căreia îi repugnă inovația de orice fel. În timpul guvernării elitelor „vulpe”, *prosperitatea economică este permanentă, inovațiile culturale determină un avânt general, dar corupția şi intrigile susțin un teren imoral*, care protejează lipsa valorilor şi degradarea morală ce vor duce în cel din urmă la revolta maselor.

Concepția lui Pareto despre evoluția socială reprezintă un pas înainte şi unul înapoi față de multe dintre teoriile anterioare asupra evoluției sociale. Ea reprezintă un progres pentru că evoluția nu mai este concepută unilinear. Concepția paretiană nu este însă un evoluționism „în cerc”, deoarece Pareto arată că ciclurile evolutive sunt diferite *calitativ* unele de altele. Dificultatea principală izvorăşte chiar din definirea psihologistă a claselor, care face ca desemnarea conținutului social al unei clase să fie extrem de confuză. Astfel, clasa proletariatului, care se afirmase puternic la sfârşitul secolului, este socotită de Pareto incapabilă să cucerească puterea

poilitică şi s-o menţină, ea fiind totdeauna un instrument de „manevră" pentru clasele dominante.

Pareto motivează aprecierea sa asupra conţinutului revoluţionar a mişcării politice a proletariatului prin „incapacitatea" organizatorică a acestei clase, cum făcuse mai înainte în Italia, un alt ideolog elitist, G. Mosca. El nu este de acord nici cu argumentul „legii de fier a oligarhiilor", pe care îl va teoretiza R. Michels. În fond, consideră V. Pareto, elitele nu diferă una de alta nici prin forţa lor organizatorică şi nici prin reprezentativitatea faţă de o clasă socială sau alta. Elitele sunt diferite prin *proporţia reziduurilor* pe care le posedă. Din acest punct de vedere ele nu pot fi eliminate din societate decât prin distrugerea oricărei ordini sociale. De aceea, spre deosebire de G. Mosca, V. Pareto concepe democraţia (nu numai cea plutocrată, burgheză) ca fiind *incompatibilă cu echilibrul* şi respinge, pe de altă parte, unicitatea elitară a fascismului. *Toate societăţile sunt elitare*, după Pareto, iar fascismul nu este, din acest punct de vedere, o excepţie ci, dimpotrivă, el indică desfăşurarea unei „uniformităţi" în evoluţia societăţilor.

De aici şi semnificaţia politico-ideologică a sociologiei paretiene, care este evidentă dacă analizăm concepţia sociologului italian despre socialism şi despre teoria socialismului. În *Tratatul de sociologie generală*, Pareto defineşte elitele mai întâi într-un mod nominalist: „Formăm, deci, o clasă din cei care au indicii cei mai înalţi în branşa în care ei îşi desfăşoară activitatea, şi îi dăm acestei clase numele de *elită*. Orice alt nume, şi chiar o simplă lietră a alfabetului, pot fi la fel de bune pentru scopurile pe care ni le propunem noi"[1]. Elita este astfel definită *apolitic* (ceea ce ar corespunde mai degrabă unei definiţii *funcţionale* a ei), dar şi *pluralist*: fiecărui tip de activitate îi corespunde o elită, medicală, artistică, în general, profesională.

Este adevărat că la acest nivel analitic, Pareto utilitzează şi termenul de *clasă*, uneori pentru a-l înlocui pe cel de elită. Cu toate acestea, nivelul funcţional sau profesional la care Pareto analizează elitele în societate nu permite o apreciere elitistă a concepţiei sale, aceasta fiind posibilă de îndată ce sociologul italian vorbeşte de „clasă superioară şi clasă inferioară în general"[2]. Sensul care este dat aici noţiunii de clasă nu mai este unul matematic-nominalist, iar „superioritatea" şi „inferioritatea" clasei caracterizează structura *verticală* sau de dominaţie a societăţii. Clasa superioară este *clasa guvernantă* şi deşi în clasa inferioară *guvernată* pot fi identificate elite politice, recunoaşterea socială a acestora nu se produce decât

---

[1] V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, Paris-Lausanne, 1917, vol. 2, p. 297.
[2] *Ibidem*, p. 301.

atunci când ele pătrund în clasa guvernantă, de obicei individual, nu ca grup, prin procedul de „primenire" a elitelor guvernante. Elitele sunt, deci, *funcționale* şi *politice:* unele *sunt determinate apolitic şi abstract, celelalte în raport cu puterea politică* şi concretizate prin exercitarea puterii.

Aceste precizări sunt deosebit de importante pentru a înțelege corect raporturile dintre teoria paretiană a elitelor şi teoria marxistă a claselor. Pareto se raportează la conceptul de clasă al sociologiei marxiste din perspectiva elitelor funcționale, criticând teoria materialistă a istoriei că reduce structura socială la o structură „polară" de clasă, când, în realitate, atât în cadrul proletariatului, cât şi în cel al burgheziei, pot fi identificate mai multe grupuri şi elite funcțional diferite[1]. Pe de altă parte, critica paretiană a marxismului ca teorie a revoluției socialiste se referă la reducerea luptei pentru putere la lupta exploataților împotriva exploatatorilor, pe când, în realitate, consideră Pareto, lupta politică se desfăşoară între elita guvernantă şi cea guvernată, între aristocrații[2], şi niciodată între elită şi mase.

Max Weber şi G. Mosca încercaseră să explice şi ei de ce între elită şi mase raporturile nu sunt de luptă, ci de supunere şi dominație. În esență, amândoi găseau ca argument „legitimitatea" elitelor acceptate de către mase, ceea ce Mosca numea „formula politică". Pentru Pareto, „legitimitatea" elitelor nu are decât o mică importanță în determinarea echilibrului social. Ea este pur şi simplu o „derivație". În schimb, sunt importante reziduurile sau proporția acestora într-o colectivitate socială.

Separarea structurii sociale şi politice a societății este, de fapt, cauza principală a interpretărilor pe care Pareto le face atât teoriei marxiste a claselor şi luptei de clasă, cât şi realităților social-politice şi istorice. Lupta pentru puterea politică nu este în realitate *independentă* de antagonismul intereselor economice şi materiale, iar tipul de ordine politică este dependent de natura intereselor materiale ale celor care impun societății această ordine, şi nu alta. Desigur, relația dintre structura socială, inclusiv structura claselor sociale, şi suprastructura politică, nu este una matematic sau cantitativ exprimabilă.

Elita politică poate uneori transcende înseşi interesele clasei din care ea provine şi, în genreal, elitele administrative sau birocratice tind să aibă o *autonomie* funcțională, concretizată în codul lor profesional. Dar însăşi această autonomie, ca şi codul profesional al elitelor, sunt *socialmente prestabilite* şi sunt schimbate o dată cu schimbările produse în structura socială.

---

[1] V. Pareto, *Les Systèmes Socialistes*, vol. 1, Paris, Giard et Bière, 1902, p. 402.
[2] *Ibidem*, p. 36.

Pareto a intuit aceste schimbări. Numai că el a procedat la reducerea lor până la identificarea unui *model structural invariabil*, care este modelul reziduurilor. Desigur, acest model este unul ipotetic, este un instrument al cunoaşterii sociologice. Căci, în realitate, „o dată acceptată, derivaţia măreşte forţa şi vigoarea sentimentelor, care, în acest fel, îşi găsesc maniera lor de exprimare; repetarea (unor afirmaţii nonlogico-experimentale – n. ns.) acţionează peste tot asupra sentimentelor, *modifică reziduurile*"[1] (subl. ns.).

Este adevărat că nici derivaţiile şi nici chiar interesele nu pot schimba *radical* structura reziduală a societăţii. Dar modelul rezidual are, la Pareto, în primul rând o funcţie explicativă. Astfel, „dacă vom suprima ipotetic, pentru scopurile cercetării, o legătură în mecanică, o condiţie în sociologie, sistemul mecanic va fi afectat de alte mişcări decât cele reale, colectivitatea socială ar putea să prezinte stări diferite de cele care se observă în realitate; aceste mişcări sunt numite *virtuale* în mecanică şi putem să le păstrăm acest nume şi în sociologie. De exemplu, dacă cercetăm cum ar fi societatea dacă am suprima proprietatea privată, facem un studiu asupra mişcărilor virtuale"[2]. Structura reziduală a societăţii nu este însă „virtuală", ci reală. Ce-i conferă însă acest statut de realitate?

În perioada cercetărilor sale economice, V. Pareto a întreprins câteva studii asupra poziţiilor economice deţinute de indivizii unei societăţi date, într-o perioadă determinată de timp şi după un singur indicator economic, venitul supus impozitului. Aceste cercetări au arătat că distribuţia veniturilor populaţiei este aproape aceeaşi pentru o societate în perioade diferite de timp, precum şi în societăţi diferite la acelaşi moment cronologic. Forma acestei distribuţii este cea a vârfului unei săgeţi (aproximativ, *piramidală*), iar coeficientul de variabilitate al ei are valori atât de constante de la o societate la alta, încât poate fi pur şi simplu neglijat. Curba aceasa a veniturilor, denumită „curba lui Pareto", este o formă oarecum modificată a curbei erorilor a lui Gauss. Ceea ce înseamnă că există un factor (sau mai mulţi) care generează o asemenea distribuţie a veniturilor. Pareto consideră că aceşti factori sunt cei care definesc structura socială a societăţilor. Adică *structura reziduurilor*.

Consecinţele teoretice şi practice ale acestei „descoperiri" sunt următoarele:

1) dacă în cadrul structurii sociale a reziduurilor există mecanisme de echilibrare – de regulă prin contrabalansarea forţelor sociale –, atunci schimbarea elementelor structurale nu afectează „forma generală a societăţii", ci doar *tipul de echilibru social*. Din acest punct de vedere, nu

[1] I. Pareto, *Traité de sociologie générale*, ed. cit., vol. 3, p. 93.

[2] *Ibidem*, p. 59.

există nici un criteriu obiectiv sau ştiinţific pentru preferinţa unei societăţi dominate de o categorie reziduală sau alta; singurele criterii care sunt aplicate în practică sunt criteriile subiective, ideologice ale celor ce guvernează şi deţin puterea politică;

2) chiar şi atunci când schimbarea produsă în structura reziduală este bruscă şi violentă (revoluţiile sociale) şi când ameninţarea „formei generale a societăţii" este profundă şi gravă, iar echilibrul social pe punctul de a fi rupt, distrus, există o forţă socială puternică care se opune consecinţelor schimbărilor bruşte şi violente: *distribuţia cvasipiramidală a veniturilor* într-o societate determinată;

3) întrucât se poate constata o corelaţie pozitivă între deţinerea bogăţiei şi a puterii politice, orice schimbare politică, produsă inclusiv prin revoluţie, nu poate avea ca rezultat decât schimbarea unei elite politice conducătoare cu alta;

4) ceea ce înseamnă, în sfârşit, că o societate fără clase, în care masele să-şi asume puterea politică, *nu este posibilă*, întrucât schimbarea structurii reziduale ar fi oprită în pragul în care ea ar afecta distribuţia imuabilă a veniturilor.

Singurele tipuri de schimbări pe care teoria sociologică paretiană le acceptă sunt cele pe care le permit cele două efecte ale „curbei veniturilor": o ridicare a bazei piramidei este posibilă dacă este satisfăcută condiţia ca ritmul de creştere demografică să fie mai mic decât cel al creşterii producţiei economice globale; dacă această condiţie este satisfăcută, atunci putem realiza o egalizare a veniturilor, fie prin ridicarea veniturilor mici, fie prin coborârea celor mari. Valoarea tendinţei de egalizare socială nu poate fi însă mai mare decât valoarea minimală a curbei veniturilor. La limită, argumentează Pareto, egalizarea poate fi dusă mai departe de această valoare minimală a curbei.

Acesta este cazul proiectului socialist de organizare socială. Ce se întâmplă în acest caz? În concepţia sociologică paretiană, posibilitatea oricărei ordini sociale este garantată de mecanismele de echilibrare a reziduurilor. Egalizarea socială pe care o propune socialismul ar afecta grav aceste mecanisme. Rezultatul ar fi că dominaţia unui grup sau tip rezidual nu ar mai putea fi contrabalansată, ar fi nelimitată şi ar genera o guvernare de tip despotic. Este probabil că reziduul persistenţei agregatelor va fi dominant şi, în consecinţă, socialismul va fi o societate bazată pe forţă fizică şi violenţă, autocondamnată la distrugere datorită incapacităţii ei funciare de inovare. Invers, dacă structura de contrabalansare a reziduurilor ar fi distrusă, atunci toate „clasele" reziduale s-ar manifesta aproximativ în

aceeaşi măsură. Rezultatul ar fi o societate anarhică, coruptă, căreia îi lipseşte orice element de coagulare socială.

Între aceste „tipuri ideale" ale socialismului, preferinţele sociologului italian se îndreaptă spre o societate „intermediară", a cărei caracteristică fundamentală este *optimalitatea.* „Optimul social", sau pur şi simplu „optimul paretian" este forma societăţii atunci când are loc o creştere mai mare a volumului total de venituri decât a populaţiei. În această situaţie, se pot constata, separat sau împreună, două efecte:

„1) o creştere a venitului minimal;

2) o diminuare a inegalităţii proporţiilor de venituri"[1].

Prin urmare, „optimul paretian" desemnează starea sau forma echilibrată a unei societăţi în care este posibilă creşterea utilităţii sociale a fiecărui membru fără o descreştere comparativă a utilităţilor tuturor celorlalţi membri.

Condiţia raţionalităţii (optimalităţii) *acţiunii sociale* este, în sociologia paretiană, una *instrumentală*: adecvarea logică a mijloacelor la scopurile acţiunii. Această condiţie nu este îndeplinită decât de un număr redus de acţini sociale, cum sunt cele tehnico-economice, o parte din activităţile artistice şi cele ştiinţifice. Din acest punct de vedere, *non-raţionalitatea* caracterizează mai degrabă sistemul acţiunii în societăţile umane.

Condiţia raţionalităţii (optimalităţii) *sistemului social* este *substanţială*: menţinerea structurii sociale (a reziduurilor) între limitele echilibrului social. Cum poate fi menţinută această structură echilibrată a reziduurilor? În esenţă, prin două feluri de mijloace: politice (forţă) şi economice (piaţă). Societatea capitalistă analizată de Pareto încerca o combinaţie a acestor mijloace prin intervenţia statului în economie. Opţiunea lui Pareto pentru un mijloc sau altul este fundamentală pentru finaliatea ideologică a sociologiei sale. În ce constă această opţiune?

5. **Orientarea valorică şi politică – semnificaţia ideologică a „raţionalităţii" paretiene**

S-ar părea că întreaga construcţie sociologică a lui Pareto are doar un scop teoretico-metodologic. Aşa pretinde şi sociologul italian. Dar, în realitate, cu toată teoria „libertăţii de valoare", pe care o întâlnim şi la Pareto, sociologia lui este una dintre cele mai implicate politic şi ideologic. Încă înainte de elaborarea *Tratatului*, Pareto a scris o lucrare consacrată analizei sistemelor socialiste. Concluzia la care ajunge el este că

[1] V. Pareto, *Manuel d'économie politique*, ed. cit., p. 392.

socialismul nu este un sistem *rațional* de organizare a societății. Un argument în sprijinul unei asemenea concluzii îl găsim în teoria sa asupra sistemului social: circulația elitelor omogenizează natura reală a regimurilor politice, încât ceea ce se schimbă este doar *forma* guvernării, conținutul rămânând etern același. „În istorie, obişnuia să spună Pareto, nimic nou nu este sub soare”. Socialismul nu ar fi posibil, după Pareto, pentru că legea „curbei veniturilor” sau „legea lui Pareto”, în conformitate cu care orice formă generală a societății, adică orice sistem social, tinde să realizeze o distribuție piramidală a veniturilor populației: *cea mai mare parte* a veniturilor este acumulată de cea mai *mică* parte a populației. Dar Pareto extrapolează această curbă la *toate* tipurile de „bunuri” şi valori sociale: inteligență, instrucție, norme etice, abilități politice etc., considerând că, de regulă, cei mai bogați dețin în gradele cele mai înalte şi cea mai mare parte din valorile nemateriale ale unei societăți.

El considera că socialismul științific ar propune doar o „redistribuire” a acestor bunuri şi valori. Dar, cum modelele comportamentale ale masei sunt modele de consum, societatea socialistă ar fi pur şi simplu una de „distrugere” a bogățiilor societății. Şi totuşi, societatea capitalistă, inclusiv cea italiană, în care trăia, nu era în viziunea lui, o societate a investițiilor productive, fiindcă forma de guvernare era înclinată tot spre consum. De aceea, singura tendință reală de schimbare socială rămâne pentru Pareto aceea a schimbării formei de guvernare, a *elitei guvernante*, şi nu a sistemului social ca atare. Între socialism şi fascism, el acordă şanse reale acestuia din urmă. E adevărat că el nu a sprijinit direct, efectiv, fascismul, dar întreaga sa sociologie are ca ultimă concluzie o ideologie în esență de această factură.

Ca şi Durkheim şi Weber, Pareto este sociologul unei epoci istorice. El este impresionat de dezvoltarea mişcării muncitoreşti, mai ales socialiste, şi propune elaborarea unui instrument științific de diagnosticare a ei. Dar diagnosticul pus de sociologia lui mişcării muncitoreşti este că aceasta ar fi o sursă socială a *iraționalității*. Spre deosebire de Weber şi Durkheim, Pareto nu vede posibilitatea unei „raționalizări” reale nici a societății. Căci societatea însăşi este, în esența ei, nonrațională. Ea nici nu ar putea fi altfel. Fiindcă sistemul acțiunii sociale este unul nonlogico-experimental. Sarcina sociologiei este doar de a evidenția iraționalitatea socială. Ea nu o poate schimba în raționalitate socială decât cu prețul renunțării la ştiințificitate.

Fascismul şi comunismul sunt considerate de sociologul italian ca două mişcări sociale îndreptate împotriva aceleiaşi ordini politice a societății capitaliste: democrația burgheză parlamentară. Forța lor socială, crede V. Pareto, este „reziduală”, căci sunt determinate de o proporție

crescândă a „reziduurilor persistenţei agregatelor" în societatea capitalistă. Dar nu doctrina este importantă pentru evoluţia fascismului, avertizează sociologul italian, ci forţa de eliberare socială pe care el o conţine. Pareto consideră că fascismul ar fi în mod obiectiv necesar ca o forţă de eliberare a societăţii capitaliste, datorită faptului că perioada care a început cu primul război mondial a favorizat interesele clasei muncitoare şi pe cele ale marii burghezii. Clasa de mijloc a fost singura care nu a profitat de pe urma războiului. Or, tocmai nemulţumirea acestei clase susţine fascismul. Dacă doctrina naţionalistă a acesteia va dispărea, mişcarea socială va persista. Rezistenţa ei nu trebuie să fie înţeleasă în sens mecanic. Evoluţia socială este *ondulatorie* şi, în consecinţă, fascismul va fi înlocuit de o mişcare socială contrară, poate chiar de comunism.

Schimbarea elitei burgheze plutocratice este însă sigură, după el, pentru că în conducerea politică aceasta utilizează cu precădere instrumentele economice, iar în organizarea economiei pe cele politice, ceea ce conduce la distrugeri masive de capital şi la fenomene sociale patologice cu o extindere tot mai mare: corupţia, demagogia, instabilitatea politică, ineficienţa guvernării. Elitele „vulpe" vor fi, de aceea, înlocuite cu elite „lei".

Epilogul operei ştiinţifice paretiene a fost trist pentru autorul ei. Pareto nu a crezut vreodată în posibilitatea unei societăţi raţional constituite. Fascismul a părut, iniţial, să-i zdruncine această credinţă. Treptat însă, sociologul italian a început să vadă că o credinţă în raţionalitatea socială *impusă prin coerciţie* este o iluzie. Fascismul a demonstrat ceea ce Pareto ştiuse dinainte: încercarea de instituire a raţionalităţii sociale prin forţă şi violenţă sfârşeşte printr-o deturnare iraţională a oricărei acţiuni sociale. Ceea ce nu a vrut să ştie vreodată sociologul italian este însă faptul că ordinea socială este posibilă şi fără o „stare psihică" iraţională, fără a folosi „violenţa" sau „corupţia" pentru schimbarea elitei, că această „stare psihică" se constituie pe baza unei structuri a intereselor oamenilor şi că natura sau esenţa acestei structuri este determinată de raporturile în care oamenii se află în procesul produceri vieţii lor materiale; că schimbarea acestor raporturi este calea pe care se poate construi o societate raţional coordonată prin însăşi activitatea socială a oamenilor.

Ansamblul construcţiei sociologice paretiene, ca şi concluziile politico-ideologice şi acţionale la care a ajuns, au făcut ca aprecierile şi evaluările referitoare la contribuţia sa la întemeierea şi dezvoltarea sociologiei ca ştiinţă să fie, nu numai diverse, ci şi profund contradictorii. Semnificative, sub acest raport, sunt cele extreme, potrivit cărora opera sa a

reprezentat un „vârf al triunghiului de aur care a consolidat teoria modernă a capitalismului, împreună cu É. Durkheim în Franţa şi Max Weber” [1] şi aceea potrivit căreia, aceasta a oferit „exemplul a ceea ce trebuie evitat în sociologie”[2].

Între extreme se situează evaluări mai moderate, dar tot opuse. Pentru Maurice Halbwachs, Pareto a fost un „sociolog interesant, dar fără o substanţă ştiinţifică notabilă”[3] în timp ce, pentru I.R.V. Worthington, el s-a dovedit a fi „un promotor al ideologiei fasciste dezvoltate în opoziţie directă cu sociologia lui Karl Marx”[4].

Factorii care au făcut posibile asemenea evaluări sunt multipli. Ei pot fi derivaţi din configuraţia şi structura personalităţii autorului ca agent socio-istoric al producerii operei sale sociologice, din modelele culturale diferite în care s-a format (francez, cel al culturii antice de care s-a apropiat o bună parte din viaţa sa şi de modelul specific al culturii italiene). La acestea se adaugă formaţia sa profesională de inginer şi economist, caracterizată prin rigoare, ordine, raţionalitate, ca şi sistemul intelectual, moral şi politic al lui Pareto, în centrul căruia el a situat respectul total şi chiar dragostea faţă de ştiinţă, de raţiunea ştiinţifică, nu şi faţă de scientismul caracterizat prin supraestimarea ştiinţei şi încrederea oarbă în capacitatea acesteia de a oferi modele, doctrine şi strategii capabile de a soluţiona toate problemele vieţii sociale a oamenilor.

De pe aceste poziţii, în realitate, Pareto nu a fost „port-drapelul” nici unei grupe sociale sau partide politice anumite, dar pasiunile sale au permis diferiţilor reprezentanţi ai acestora să se revendice din opera lui.

El a elaborat un mod de gândire în mare măsură „pesimist” şi, uneori, chiar „cinic, la care nimeni, nici chiar el, nu aderă în întregime, foarte fericit”[5]. El a refuzat să accepte că este posibil ca un individ sau o societate să îşi propună scopuri pe deplin raţionale, promovând o anumită contradicţie între adevărul ştiinţific şi utilitatea socială, întrucât adevărul asupra societăţii este mai mult un „factor de dezagregare socială”[6]. Din

---

[1] Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, The Free Press, N.Y., 1968, vol. I.

[2] George Gurwitch, *Études sur les classes sociaux*, Gouthier, Paris, 1966.

[3] Maurice Halbwachs, *Le traité de sociologie de M. Vilfredo Pareto*, în „Revue d'economie politique”, XXXIII, 1918.

[4] I.R.V. Worthington, *Pareto, The Karl Marx of Fascism: A Scientific Sociologist*, în „The Economic Forum”, vol. I, 1933.

[5] Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Galimard, 196, p. 479.

[6] *Ibidem.*

această cauză, opera lui rămâne ambiguă, ceea ce a permis şi permite şi astăzi să fie contestată.

O asemenea situaţie este explicabilă dacă avem în vedere că opera sa sociologică este constituită din două părţi fundamentale: una o reprezintă teoria reziduurilor şi a derivaţiilor şi, a doua, teoria circulaţiei elitelor şi cea a ciclurilor.

Prima, aparţine de ceea ce poate fi denumită „psihologia profunzimilor” (Nietzsche, Freud) sau de „sociologia ideologiilor” (Marx), tratată printr-o metodologie care nu este nici psihologică şi nici istorică, ci generalizatoare, universalistă.

A doua, apare total şi profund psihologistă, elitele fiind caracterizate şi analizate exclusiv prin trăsăturile lor psihologice (violenţă, viclenie etc.), iar desfăşurarea istorică a naţiunilor, prin sentimente, atitudini ale elitelor şi maselor etc.

Dilema raţionalităţii sociale, pe care V. Pareto o împărtăşeşte cu É. Durkheim şi M. Weber în epoca modernă a evoluţiei sociologiei, rămâne tema centrală a sociologiei de după cel de-al doilea război mondial. Acesta este, de altfel, motivul principal pentru care Weber, Durkheim şi Pareto sunt, după trei sferturi de veac de la dispariţia lor, aproape la fel ca şi atunci, sociologi contemporani.

BIBLIOGRAFIE

Lucrări de autor

– *Cours d’économie politique*, 1896; 1987
– *Les systèmes socialistes*, 1901-1902.
– *Manuel d’économie politique*, Milano, 1906, Paris, Giard, 1927.
– *Mythes et ideologies de la politique*, 1967
– *Lettres d’Italie. Chroniques sociales et économiques*, Droz, Geneva, 1967.
– *Programe e sunto di un corso di sociologia*, în Scritti sociologici, Torino, 1969.
– *Traité de de sociologie générale*, 3 vol., Payot, Paris, 1915-1917.
– *Scritti sociologici*, Torino, 1969.
– *Fatti e teorie*, Florenţa, 1920.
– *Transformationi della democrazia*, Milan, Corbaccio, 1921.
– *Mon Journal*, Padova, 1958.
– *Lettre a Bousquet*, 9 mai 1923, în G.M.Bousquet, *Vilfredo Pareto. Sa vie et son oeuvre*, Payot, 1928.

Lucrări de referință

– Petre Andrei, *Sociologie generală,* ed. Polirom, Fundația academică „Petre Andrei”, Iaşi, 1997; *Sociologia revoluției*, ed. Polirom, Iaşi, 1998.

– Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique,* Paris, Gallimard, 1967.

– Bordeianu, C., Tompea, D., *Contradicția sociologiei lui Pareto: metodă sau sistem?,* E.I.N.S.C.R., Iaşi, 1999.

– G. M. Buosquet, *Pareto (1848-1923). Le savant et l'homme,* Lausanne, Payot, 1960.

– Tom, B. Bottomore, *Sociology as Social Criticism,* London, George Allen and Unwin, 1975

– Boudon Raymond, *Les matematiques en sociologie,* Paris, P.U.F., 1971.

– Busino, G., *Introduzione in Vilfredo Pareto. Scritti sociologici,* Torino, U.T.E.T., 1969.

– Buzărnescu, Ştefan, *Istoria doctrinelor sociologice,* Ed. didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1995

– Cernea Stela, *Sistemul teoretic al lui Vilfredo Pareto* în Revista de filosofie nr. 6/1969

– Coser L. A., *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context,* Harcourt Brale Ivanovich, Inc., 1971.

– Franco Ferraroti, *Sociology in Italy. Problems and Perspectives* (în: H. Becker and A. Boskoff (ed.), *Modern Sociological Theory*, New York, The Dryden Press, 1967).

– Don Martindale, *Proeminent Sociologists since World War II,* Bell & Howel, 1973.

– Perrin, G., *Sociologie de Pareto,* Paris, P.U.F., 1966

– Sorokin, Pitirim, *Les théories sociologiques contemporaines,* Paris, Payot, 1938.

– Ungureanu Ion, *Logic şi nonlogic în determinarea acțiunii sociale. Contribuția lui Vilfredo Pareto* (în „Analele Universității Bucureşti, Filosofie”, anul XXVIII, 1979).

– Ungureanu Ion, *Matematica în sociologia lui Vilfredo Pareto* (în „Viitorul social”, nr. 3/1979).

– Ungureanu Ion, Costea Ştefan, *Introducere în sociologia contemporană,* Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, 1985.

CAPITOLUL XI

SOCIOLOGIA COMPREHENSIV-EXPLICATIVĂ. MAX WEBER

Max Weber[1] face parte din galeria fondatorilor clasici ai sociologiei, opera sa ştiinţifică de mari dimensiuni şi de o bogăţie ideatică de excepţie,

---

[1] S-a născut la 25 aprilie 1864, la Erfurt în Turingia. Tatăl său, jurist, provenea dintr-o familie de industriaşi în domeniul textil, din Westfalia. În anul 1869 famlia se stabileşte la Berlin. Mama sa, Elena Fallenstein-Weber, era o femeie de mare cultură, preocupată de probleme sociale şi religioase, care a avut o puternică influenţă asupra fiului său.

După terminarea cursurilor liceale (*Abitur*), în 1882, Max Weber îşi începe studiile universitare la Heidelberg, la Facultatea de drept a Universităţii locale. Urmează şi cursuri de istorie, economie, filosofie şi teologie. După un semestru de studii, îşi satisface serviciul militar, un an de zile (1883). Din anul 1884 îşi continuă studiile, însă la Universităţile din Berlin şi Göttingen.

În anul 1889 obţine doctoratul în drept, cu o teză de dizertaţie asupra istoriei intreprinderilor comerciale din Evul Mediu. Învaţă limba italiană şi spaniolă şi se înscrie în baroul avocaţial din Berlin.

Îşi începe cariera universitară la facultatea de drept a Universităţii din Berlin cu teza de abilitare „Istoria agrară romană şi semnificaţia sa pentru dreptul public şi privat”, în anul 1891.

Pe baza unei anchete întreprinse, începând cu anul 1890, asupra situaţiei ţărănimii în Prusia orientală, în anul 1892 prezintă un raport de cercetare la „Verain für Sozial Politik”, o asociaţie universitară preocupată de problemele sociale, care a comandat cercetarea respectivă.

În anul 1894 devine profesor de economie politică la Universitatea din Fribourg, unde îşi începe cursul cu o prelegere inaugurală având ca temă „Statul naţional şi politica economică”. În anul 1896 acceptă o catedră la Universitatea din Heidelberg. O severă boală nervoasă îl obligă în anul 1897 să îşi întrerupă orice activitate pe o perioadă de patru ani, perioadă în care, pentru a se reface, călătoreşte în Italia, Corsica şi Elveţia.

Îşi reia activitatea didactică în anul 1902, la Heidelberg, iar în 1903 înfiinţează, împreună cu Werner Sombart, publicaţia „Arhivele pentru ştiinţele sociale şi social-politice”.

constituind, atât în epoca în care a fost creată, cât şi astăzi, un moment culminant, de referinţă, pe traiectul constituirii şi dezvoltării sociologiei ca ştiinţă de sine stătătoare, autonomă, în corpusul total al ştiinţelor sociale şi umane.

Ea cuprinde, înainte de toate, un sistem de sociologie generală, de sociologie economică, juridică, politică şi religioasă, sistem macrosociologic, elaborat, pe baza studiului istoric al tuturor civilizaţiilor, epocilor şi societăţilor, în vederea creării bazelor teoretice şi metodologice necesare cunoaşterii şi explicării originalităţii societăţii, culturii şi civilizaţiei occidentale contemporane.

O componentă fundamentală a acestui sistem o constituie studiile şi cercetările de metodologie, epistemologie şi de critică a spiritului, obiectului şi a metodelor ştiinţelor umane, istorice şi ale sociologiei.

La acestea se adaugă o serie de cercetări şi de lucrări de istorie propriu-zisă, consacrate unei istorii economice generale, precum şi unor probleme economice specifice Germaniei sau Europei, între care: istoria agrară romană şi semnificaţia sa pentru dreptul public şi privat; istoria întreprinderilor comerciale din Evul Mediu; situaţia economică a Prusiei Orientale, îndeosebi a ţărănimii poloneze şi a claselor conducătoare germane.

Semnificaţia istorică a operei sociologice weberiene este dată de faptul că ea a adus contribuţii hotărâtoare la stabilirea clară şi profund elaborată a obiectului de studiu al sociologiei, a sociologiei ca ştiinţă, a epistemologiei şi metodologiei cercetării sociologice empirice şi aplicative.

Revoluţia rusă din anul 1905 a avut un puternic ecou asupra sa, învăţând limba rusă pentru a se putea interesa de problemele „imperiului ţarist rus”.

În 1907 moşteneşte o mare avere, ceea ce i-a permis să se retragă din învăţământ şi să se dedice exclusiv cercetării ştiinţifice.

În perioada 1904–1914 îşi publică majoritatea lucrărilor, organizează „Asociaţia Germană de Sociologie” şi participă la congresele şi manifestările ştiinţifice ale acesteia.

În 1914, la declanşarea primului război mondial, se înscrie ca voluntar în armată, conducând, pe parcursul anilor 1914–1915, un grup de spitale din regiunea Heidelberg.

Între 1916-1917 îndeplineşte misiuni diplomatice la Bruxelles, Viena şi Budapesta. În 1918 predă un curs de vară, la Universitatea din Viena, de sociologie politică şi sociologia religiei. Iar în 1919 acceptă o catedră la Universitatea din München unde, în anul universitar 1919–1920, susţine un curs de Istorie economică generală, publicat în 1924 chiar cu acest titlu.

Moare la 14 iunie 1920, la München.

În acelaşi timp, sociologia weberiană continuă să fie contemporană prin persistența problematicii raționalității sociale în general, a celei capitaliste în special, ca problematică constitutivă sociologiei ca ştiință şi ca instrument de pătrundere în „inima" cunoaşterii sociologice, ştiințifice a societăților umane şi de verificare a validității procedeelor noastre de cunoaştere şi de acțiune socială.

1. **Epistemologia şi metodologia sociologiei**

Considerat ca fiind reprezentantul cel mai autentic al sociologiei „comprehensive", M. Weber şi-a elaborat fundamentele teoretice ale concepției sale derivându-le din filosofia vieții a lui Dilthey, în ceea ce priveşte logica ştiinței, din filosofia neokantiană şi cea existențialistă.

De pe aceste poziții el a susținut, ca şi inspiratorii săi că:

a) modelul teoretic şi gnoseologic al ştiințelor naturii, logica lor, nu sunt identice cu cele ale ştiințelor spiritului, ale culturii (inclusiv cele sociale). În timp ce ştiințele naturii urmăresc să descopere ceea ce este general, ceea ce se repetă în lumea sensibilă infinită şi care tind spre stabilirea de legi, ştiințele culturii studiază evenimentele în singularitatea lor, pentru a descoperi devenirea lor unică;

b) din această distincție fundamentală rezultă că, spre deosebire de ştiințele naturii, care operează cu noțiuni şi categorii abstracte, ştiințele culturii nu au nevoie de acestea, întrucât în acest domeniu (al faptelor culturale = sociale), avem de-a face cu realități şi fenomene pe care noi le înțelegem intuitiv, pe care le percepem ca pe nişte „stări trăite", fără a mai avea nevoie de a le explica, aşa cum tind să facă ştiințele naturii;

c) aceste realități impun şi o altă distincție esențială: trebuie să fim de acord că există o deosebire esențială, dacă nu o opoziție între relațiile „comprehensive", pe care noi le sesizăm imediat şi relațiile de cauzalitate, care pot să conducă la stabilirea de legi, dar pe care noi nu le putem înțelege în mod adevărat;

d) toate cele de mai sus conduc la concluzia că ştiințele istorice şi sociale trebuie să aibă ca obiectiv, nu explicarea cauzală sau prin legi a fenomenelor sociale, ci să le facă *comprehensibile* pe calea unei intuiții simpatetice care ne face să retrăim „stările trăite" în societate, de către predecesori;

e) trebuie, astfel, să admitem că ştiințele sociale şi istorice, cu toate că au aceeaşi inspirație rațională ca şi cele ale naturii, diferă profund de acestea, având o serie de caractere originale şi distinctive: sunt *comprehensive,* sunt *istorice* şi poartă *asupra culturii.*

Pornind de la aceste premise teoretice, pe care Weber le-a acceptat drept puncte fundamentale de gândire, el şi-a stabilit direcţiile şi obiectivele activităţii sale ştiinţifice şi practice. În această privinţă există aprecieri potrivit cărora originalitatea şi grandoarea lui Weber derivă din faptul că el a dorit să fie în acelaşi timp şi om politic şi savant şi, de pe aceste poziţii, a separat şi, totodată, a unit politica şi ştiinţa, în sensul că ştiinţa, pentru a fi obiectivă, el considera că trebuie să fie independentă de preferinţele noastre subiective şi, în general, de orice judecată de valoare; în acelaşi timp, însă, ştiinţa trebuie să fie astfel concepută şi practicată, încât să fie indispensabilă acţiunii.

De pe aceste poziţii el a afirmat că ştiinţa este cu atât mai utilă cu cât este mai pozitivă, iar politica, cu atât mai cinstită, cu cât recunoaşte originea sa într-o voinţă subiectivă şi cere ştiinţei să o lumineze. De aici necesitatea „ştiinţei omului politic" şi a „politicii savantului".

Politica este ştiinţa şi arta alegerilor fără întoarcere. Nici ştiinţa, nici realitatea nu impun vreo lege; ştiinţa, incapabilă de profeţie (previziune) sau de viziune totală, lasă omului libertatea deplină: fiecare decide pentru sine. Dincolo de omul politic, care este obiect de studiu al istoriei ca ştiinţă a trecutului şi care este „actor" în contemporaneitate, în opera lui Weber, la loc central se situează *omul integral, omul total,* omul aflat într-o lume dominată de lupta dintre „zei", în care el (omul) trebuie să aleagă între rivalitatea dintre zei şi conflictul ce predomină în viaţa lui, între credinţă şi necesitate.

Pornind de aici, el a încercat, împotriva pozitivismului şi sociologismului, să demonstreze că ştiinţele istorice şi sociale sunt specifice, dar sunt ştiinţe obiective, chiar dacă nu stabilesc legi. De ce? Pentru că lumea reală este ireductibilă la un sistem de legi. Bogăţia ei nu acceptă nici o explicaţie totală. Previziunea nu este niciodată valabilă decât pentru sisteme închise sau pentru sisteme simplificate. Or, în cazul societăţii şi al ştiinţelor sociale, nu simplificarea şi nu reducerea ne interesează, ci realităţile calitative, în întreaga lor gamă de trăsături specifice, particulare, nici un ansamblu de legi (economice, de evoluţie etc.) nu epuizează sarcina aceasta şi nici nu poate constitui scopul unei ştiinţe a culturii.

Deci, obiectivul ştiinţelor sociale îl constituie *singularul,* nu *generalul*. Cum poate fi studiat în mod ştiinţific singularul? Weber porneşte în explicarea acestei teme de la valori şi sistemele de valori (ca şi Rickert).

În orice societate, toţi membrii săi acceptă, dacă nu aceleaşi judecăţi de valoare, aceeaşi tablă formală de valori. Mai mult decât atât, în orice societate există cel puţin o valoare a cărei validitate este acceptată de orice

știință: *adevărul.* Aceasta este suficientă pentru justificarea teoretică a unui sistem universal de valori. Un asemenea sistem ar putea permite o anumită filosofie, dar nu o știință istorică obiectivă. Căci, pentru crearea unei asemenea științe noi trebuie să raportăm totul, inclusiv trecutul, la valorile noastre, singurele care permit constituirea unei științe istorice obiective.

Aceasta înseamnă că orice știință culturală este parțială, căci are ca punct de plecare o alegere arbitrară. O asemenea știință nu poate deveni obiectivă decât cu condiția de a recunoaște această limitare inevitabilă. Ea stabilește raporturi de cauzalitate, dar care explică devenirea numai a unei porțiuni a realului. Ca urmare, ea lasă intactă libertatea omului politic, indicându-i numai mijloacele de atingere a scopurilor pe care și le propune.

Deci, la Weber, științele istorice și sociologice sunt nu numai interpretări comprehensive, ci și științe cauzale. Ca atare, sociologul nu se mărginește să facă inteligibile fenomenele și procesele sociale, ci urmărește să stabilească cum se petrec lucrurile, cum unele determină pe altele, cum o anumită organizare a politicii influențează asupra organizării economiei etc. Cercetarea cauzală, după Weber, poate să se orienteze în două direcții: *cauzalitatea istorică* și *cauzalitatea sociologică*. Prima, determină condițiile unice care au provocat un anumit eveniment. A doua, presupune stabilirea unei relații regulate între două fenomene.

Cauzalitatea istorică constă, în esență, în determinarea rolului diverselor antecedente în geneza unui eveniment social. Ea presupune următoarele demersuri:

– construirea individualității istorice ale cărei cauze se cercetează (ea poate fi un eveniment particular: războiul din 1914, războiul din 1917, sau unul complex, de mari dimensiuni: capitalismul); construcția individualității istorice permite determinarea cu precizie a caracteristicilor evenimentului ale cărui cauze sunt căutate;

– analiza evenimentului istoric, prin natura sa complexă, în elementele sale, care va fi totdeauna parțială și construită între anumite elemente ale individualității istorice și anumite date anterioare;

– dacă se consideră o consecință singulară, care nu a avut loc decât o dată, pentru a ajunge la determinarea unei relații cauzale trebuie să se presupună, printr-o experiență mentală, că unul din elementele antecedente nu s-a produs, sau s-a produs diferit. Altfel spus, trebuie procedat după formula: „Ce s-ar fi întâmplat dacă…?” (Poincaré n-ar fi fost președintele Republicii Franceze în 1914 etc.);

– în fine, trebuie comparată devenirea ireală, prezumată, construită pe bazele ipotezei modificării unuia din antecedente, cu evoluția reală,

pentru a putea conchide că elementul, modificat prin gândire, a fost una din cauzele caracterului individului istoric, luat ca punct de plecare al cercetării.

Analiza cauzală istorică are ca obiectiv, deci, să distingă între rolul pe care l-au avut circumstanțele generale şi cel pe care l-au jucat anumite accidente sau persoane în desfăşurarea evenimentelor istorice pentru că, pe de o parte, accidentele şi persoanele joacă un rol în istorie iar, pe de altă parte, direcția dezvoltării nu este fixată dinainte. Cu alte cuvinte, ea trebuie să arate rolul pe care faptele particulare îl pot avea în determinarea unor mari procese sociale, economice, demografice etc. fără a nega determinismul global al istoriei şi, în general, să redea modul concret (cu incertitudinile şi probabilitățile sale) al procesului istoric, aşa cum îl vedem desfăşurându-se sub ochii noştri.

În ceea ce priveşte *cauzalitatea sociologică,* în esență, Weber susține următoarele:

– nu există o determinare unilaterală a ansamblului societății de către un element dat (fie el economic, politic sau religios). Din acest punct de vedere el combătea şi pe liberalii care susțineau că planificarea economică ar face imposibilă existența unui regim democratic şi pe marxişti, care susțineau că proprietatea privată şi regimul social politic generat de aceasta fac inevitabilă deținerea puterii politice de către proprietarii mijloacelor de producție. El susținea că aceste afirmații trebuie luate şi tratate în termeni de probabilitate, deoarece şi într-un caz şi în altul, factorul considerat (planificarea sau proprietatea) nu fac decât mai probabil un anumit tip de organizare politică decât altul, dar nu îl determină cu siguranță;

– relațiile cauzale sociologice nu pot fi concepute decât ca relații parțiale şi probabile, deoarece ele nu pot determina în mod necesar lucrurile.

Această concepție ale cauzalității sociologice este elaborată de el pentru a respinge materialismul istoric, în ideea că, pe de o parte, nu se justifică susținerea tezei potrivit căreia un element, factor sau domeniu social poate determina ansamblul sistemului economic şi social, iar pe de altă parte pentru că, ansamblul societății viitoare nu poate fi determinat, pornind de la cutare sau cutare caracteristică a societății prezente.

Pe această bază el susține că nu se poate prevedea în detaliu ceea ce va fi societatea capitalistă viitoare sau societatea postcapitalistă, fără a nega posibilitatea prevederii anumitor caracteristici ale societății viitoare. Între altele, el era convins că procesul de raționalizare şi de birocratizare a vieții sociale va continua cu siguranță, dar acesta nu va putea permite să se stabilească nici natura exactă a viitoarelor regimuri politice, nici modul de a trăi, de a gândi şi de a crede al oamenilor viitorului.

Cu alte cuvinte, ceea ce rămâne nedeterminat este exact ceea ce ne interesează cel mai mult.

Acestea sunt câteva elemente ale interpretării generale pe care o dă el cauzalităţii şi, în acelaşi timp, relaţiilor dintre cauzalitatea istorică şi cauzalitatea sociologică. Această interpretare s-a vrut o sinteză între cele două moduri de abordare teoretică a problemelor ştiinţelor sociale: unul care punea accent pe devenirea singularului, pe faptele irepetabile şi pe importanţa studierii lor şi altul, care considera că esenţial este, şi în ştiinţele socio-umane, găsirea determinismului imanent, a unor relaţii repetabile, a unor relaţii generale, comune, a unor legi.

El a reţinut ambele modalităţi de abordare, susţinând însă că ştiinţele socio-umane nu sunt numai ştiinţe ale singularului (deci numai istorice), deşi ele se interesează de acesta mai mult decât ştiinţele naturii, după cum nu sunt numai ştiinţe ale generalului, deşi ele urmăresc să stabilească propoziţii generale, tendinţe generale în dezvoltarea fenomenelor sociale individuale.

De aici decurge legătura strânsă, necesară dintre istorie şi sociologie, ca două direcţii complementare de investigaţie, nu ca două discipline, care trebuie să se sprijine reciproc în sensul următor: comprehensiunea istorică reclamă utilizarea de propoziţii generale, iar acestea nu pot să fie demonstrate decât pornind de la analize şi comparaţii istorice.

2. **Activitatea socială umană – obiect de studiu al sociologiei**

Spre deosebire de predecesorii săi, în primul rând de H. Spencer, A. Comte, É. Durkheim, care şi-au propus să elaboreze sisteme sociologice menite să explice geneza şi evoluţia societăţii omeneşti în ansamblul său, Max Weber a pornit de la ipoteza că obiectul de studiu al sociologiei trebuie să îl constituie, nu societatea în general, ci *activitatea socială umană*. În această perspectivă, el afirma, clar şi categoric:

„Numim sociologie o ştiinţă care-şi propune să înţeleagă prin interpretare activitatea socială şi, prin aceasta, să explice cauzal derularea şi efectele ei. Noi înţelegem prin *activitate* un comportament uman (puţin importă dacă este vorba de un act exterior sau intim), atunci când şi atât cât agentul sau agenţii îi comunică un *sens* subiectiv; iar prin *activitate socială* acţiunea care, după sensul vizat de agent sau agenţi, permite raportarea la comportamentul altuia, în funcţie de care se şi orientează derularea sa”[1]. Este o definiţie cât se poate de clară a sociologiei. Dar ea este, în acelaşi

---

[1] Max Weber, *Économie et Société,* vol. I, Paris, Plon, 1971, p. 1.

timp, şi o definiţie nouă, deoarece Weber defineşte pentru prima dată sociologia nu ca o ştiinţă a societăţii, ci a *activităţii sociale.* Weber adaugă imediat ce se înţelege prin activitate şi prin ce se caracterizează activitatea *socială.* De fapt, sunt trei concepte implicate în cel de activitate socială. Primul este cel de *comportament,* pe care Weber nu-l consideră însă un concept *fundamental* al sociologiei. Nici *activitatea umană* ca atare nu constituie obiect specific de studiu pentru sociologie. În schimb, conceptul fundamental şi obiectul de studiu al acesteia îl constituie ceea ce Weber numeşte *activitate socială.*

Prin ce se caracterizează activitatea socială? Mai întâi, prin faptul că ea este o acţiune *orientată* după sau în raport cu un comportament trecut, prezent sau „aşteptat” eventual din partea celuilalt. Activitatea socială poate fi definită mai degrabă prin negare, adică prin a indica ceea ce *nu* constituie activitate socială. Mulţi profesori de sociologie îşi încep cursul introductiv punând studenţii să rezolve o problemă care priveşte două exemple propuse de Weber: coliziunea dintre doi biciclişti şi faptul că o mulţime de oameni deschid aproape instantaneu umbrelele când începe să plouă. Primul exemplu sugerează că nu orice contact dintre oameni reprezintă o activitate socială, ci numai cel în care agenţii se orientează semnificativ (cu sens) după comportamentul celorlalţi. Al doilea sugerează, la rândul său, că o activitate socială nu este identică cu o activitate *uniformă,* concomitentă, desfăşurată de mai multe persoane deodată. Ea nu e identică, în sfârşit, nici cu un comportament care este pur şi simplu *influenţat* de ceilaţi agenţi, ca în cazul activităţilor „de masă”, pentru că, deşi individul aparţine fizic „masei”, el poate să nu acţioneze în baza sentimentului de apartenenţă la aceasta. Aşadar, *imitarea* activităţii cuiva printr-o simplă reacţie, fără o orientare semnificativă a activităţii proprii după comportamentul acestuia, nu reprezintă activitate socială.

Din aceste exemplificări, care urmăresc definirea mai precisă a conceptului de activitate socială, se naşte o nouă problemă. Weber avertizează mereu că între activităţile *sociale* şi cele *umane* nu pot fi indicate graniţe precise. Or, dacă graniţele dintre aceste tipuri de activitate sunt mai degrabă fluctuante şi nesigure, nu cumva şi cele ale *obiectului* sociologiei sunt şi ele la fel de fluctuante în concepţia weberiană? Nu se limitează astfel mult prea mult obiectul sociologiei? „Sociologia nu are de-a face – răspunde Weber – în mod univoc cu *activitatea socială,* căci aceasta din urmă nu constituie, într-o sociologie ca cea pe care o practicăm noi aici, decât *problema centrală,* cea care este, pentru a spune astfel, *constitutivă ştiinţei*”[1]. Cu alte cuvinte, va trebui să distingem permanent între

[1] *Ibidem,* p. 21.

„problema centrală” a sociologiei, care este *activitatea socială,* şi *problematica acestei ştiinţe,* care cuprinde întreaga activitate umană, *societatea în ansamblul ei.* Sociologia apare în concepţia lui Weber ca o ştiinţă de sine stătătoare, autonomă, numai în raport cu o problemă centrală, constitutivă pentru orice ştiinţă, fie ea socială sau a naturii, în timp ce în raport cu problematica de studiu, sociologia este o ştiinţă cu multiple şi complexe interdependenţe „obiectuale”, cele mai importante dintre legăturile ei stabilindu-se cu economia, istoria, ştiinţele juridice şi morale, etnologia şi antropologia.

Ignorând distincţia „problemă centrală” – „problematica” sociologiei, pot să apară două pericole majore în eforturile de a fundamenta sau de a constitui sociologia ca ştiinţă. Primul este „pansociologismul”, exemplificat prin concepţia sociologică pozitivistă a lui A. Comte ori prin cea raţionalistă a lui É. Durkheim. Cel de-al doilea pericol este „tehnicismul” sociologic al concepţiilor empiriste, în care studiul sociologic este redus la investigarea „fragmentelor” de activitate umană, izolate din contextul societal global în care omul şi grupurile umane acţionează. În primul caz, sociologia devine o sursă de judecăţi mai mult ori mai puţin banale, al căror ultim adevăr este că orice act uman este prin natura lui social, promovându-se sociologia mai mult ca o „emblemă” decât ca o investigaţie ştiinţifică autentică. În celălalt caz, „retragerea” sociologiei din ansamblul ştiinţelor sociale poate conduce la slăbirea fundamentului ei ştiinţific şi la „marginalizarea” studiului sociologic neinteresat de analiza condiţiilor naturale (inclusiv biologico-geografice) ale acţiunii sociale, de semnificaţia politică şi de structurile economico-materiale ale vieţii sociale.

3. **Structura şi tipologia activităţii sociale**

Weber a formulat, deci, într-o manieră nouă şi originală, problema constitutivă a sociologiei ca ştiinţă: *activitatea socială.* Dar formularea problemei trebuie să fie urmată de încercarea de a o rezolva, cu alte cuvinte, de *„a face”* sociologie. Problema principală a acestei sociologii „în act” este, pentru Weber, *structura activităţii sociale,* care a devenit, de fapt, elementul central al celei mai mari părţi a sociologiei contemporane, îndeosebi a celei structural-funcţionaliste. Şi nu numai al acesteia.

Pentru a identifica structura activităţii sociale, Weber propune un set de *„determinanţi”* ai activităţii sociale: (a) *maniera raţionalităţii de finalitate:* „Acţionează în manieră raţională de finalitate cel care-şi orientează activitatea după scopurile, mijloacele şi consecinţele subsidiare ale acestora şi care *confruntă,* în acelaşi timp, în mod raţional, mijloacele cu scopul, scopul cu consecinţele subsidiare şi, în sfârşit, diversele scopuri

posibile între ele”[1]. Aceasta este direcția în care sunt orientate multe dintre activitățile umane, dar se întâmplă adesea ca în viața cotidiană decizia care sancționează alegerea dintre diferitele scopuri şi consecințe posibile să nu fie rezultatul triplei confruntări raționale (între mijloace – scop, scop – rezultate şi între diversele scopuri urmărite de un actor social). Într-adevăr, oamenii pot alege un scop nu doar şi nu atât ca urmare a faptului că dispun sau pot dispune de mijloace adecvate, raționale, pentru atingerea lui. O pot face şi pentru că acest scop corespunde unei valori importante, din diferite motive, pentru ei. Mai putem vorbi, în acest caz, de o activitate socială determinată printr-o manieră rațională de finalitate? Weber nu oferă pentru această întrebare un răspuns ferm. El constată doar că o asemenea activitate rămâne rațională de finalitate numai în privința mijloacelor, nu însă şi în cea a scopurilor, căci în această ultimă privință ea se transformă mai degrabă într-o altă orientare determinantă, *maniera rațională de valoare* (b) care caracterizează activitățile sociale bazate sau motivate de *credința în valoarea intrinsecă,* necondiționată, de ordin etic, estetic, religios, a unui comportament determinat, şi valorează deci „în sine”, *independent de rezultatul* său. Cât de „rațională” poate fi o asemenea activitate caracterizată de o credință necondiționată? Şi *cine* sau *ce* garantează raționalitatea acestei valori? Sociologia weberiană aduce aici mai degrabă un semn de întrebare decât un răspuns definitiv. Singurul răspuns pe care-l oferă ea este o afirmație ambiguă, neurmată de o explicitare sistematică şi profundă, anume că „raționalitatea de valoare rămâne totdeauna afectată de *iraționalitate,* şi aceasta cu atât mai mult cu cât se dă o semnificație absolută valorii după care se orientează activitatea”. De altfel, nici măcar raționalitatea absolută de finalitate nu este, în esență, decât un caz teoretic limită. Ambele tipuri de activitate socială orientate „rațional” (de scop şi de valoare) sunt supuse unui proces permanent de deteriorare sau „erodare” a raționalității lor specifice şi intrinsece. Erodarea raționalității se produce prin acțiunea altor două orientări determinante ale activității sociale: *maniera afectivă* (c) şi *maniera tradițională* (d). Prima caracterizează activitățile sociale emoționale, în special cele săvârşite din pasiune sau sentimente, cealaltă supremația cutumei înveterate. Această ultimă formă de activitate socială se află, de altfel, la *limita* unei activități orientate semnificativ şi, deci, sociale. În plus, când ataşamentul la cutumă este menținut în mod conştient, activitatea tradițională capătă o formă afectivă. Şi această formă se află la limita caracterului social al activității. Ea rămâne totuşi o formă de activitate socială atunci când acțiunea condiționată de afecte apare ca un efort *conştient* de a trezi anumite sentimente. Dar în acest

[1] *Ibidem,* p. 23.

caz forma activităţii afective se transformă adesea, definind mai degrabă o activitate raţională de valoare. Deosebirea cea mai importantă dintre orientarea afectivă şi cea de valoare este aceea că în cazul activităţii raţionale de valoare agentul elaborează *în mod conştient* punctele ultime ale direcţiei acţiunii sale şi, mai ales, că el se orientează în mod *metodic* şi consecvent după acestea. Dar distincţia dintre aceste două orientări determinante ale activităţii sociale este mai degrabă *teoretică,* pentru că în practică ele nu pot fi niciodată identificate ca atare. Şi aceasta, deoarece ele nu se desfăşoară niciodată pur şi simplu ca activităţi, ci prin intermediul *altor componente* ale societăţii, desemnate de Weber prin concepte specifice. Cel mai important dintre aceste concepte este, desigur, cel de *relaţie socială,* care nu reprezintă la Weber o simplă interacţiune umană şi nici interacţiune semnificativ orientată, ca în cazul activităţii sociale. Ea este o *probabilitate,* şi anume, probabilitatea că se va acţiona socialmente de o manieră exprimabilă *semnificativ* într-un fel sau altul, fără a mai fi nevoie să se precizeze mai întâi pe ce se fondează aceasta. Aspectul „tacit" al probabilităţii acţiunii, pe care se fondează o relaţie socială, şi pe care-l vor explora mai târziu etnometodologii, permite formarea unor tipuri de *regularităţi* ale activităţii sociale, cum sunt uzajele, cutumele şi interesele mutuale. Dacă uzajul şi cutuma se bazează la rândul lor pe o manieră tradiţional-afectivă de acţiune, interesele sunt condiţionate de orientări raţionale ale activităţii, îndeosebi de finalitate. De aceea, interesele se află la *limita* dintre sociologie şi economie. Ele sunt semnificative pentru sociologie, întrucât au un rol important în determinarea legitimităţii *ordinii sociale,* adică a *validităţii* ei. Totuşi, regularitatea activităţilor sociale nu se întemeiază doar pe uzaje, cutume sau interese. Agenţii sociali acceptă aceste regularităţi pentru că ei acceptă *validitatea* ordinii sociale produsă de ele. De aceea, ordinea socială poate „transcende" şi varietatea şi schimbarea intereselor agenţilor. Prin urmare, sociologia trebuie să cerceteze sursele validităţii ordinii sociale, formele de legitimare socială a lor. Acestea sunt: tradiţia, credinţa şi legalitatea. În raport cu ele, este posibilă şi o clasificare a relaţiilor sociale, Weber indicând în acest sens *relaţiile de mutualitate* şi *de conflict* (luptă) şi insistând mai mult asupra celor de *comunalizare* şi *de asociaţie.* În sfârşit, când menţinerea ordinii este garantată de comportamente determinate, instituite special pentru a asigura execuţia sub conducerea unui *conducător* sau a unei *direcţii administrative,* putem vorbi de *grup,* căruia Weber îi face o tipologie complexă, şi pe care o aplică diferitelor forme de instituţii, întreprinderi sau asociaţii.

Acestea sunt, în linii generale, fundamentele conceptuale ale sociologiei lui Max Weber. Ele au devenit, treptat, conceptele sociologiei

ca atare, chiar dacă sensurile în care sunt folosite azi sunt uneori mai mult sau mai puțin îndepărtate de cele pe care le conferise sociologul german.

Aşadar, Max Weber a definit sociologia ca ştiinţă a activităţilor sociale. Acestea reprezintă însă doar *problema constitutivă* a ştiinţei sociologice, a cărei *problematică de studiu* cuprinde *totalitatea* activităţilor umane dintr-o societate. Diferenţa *problemă – problematică* sociologică la Weber este importantă nu doar dintr-un punct de vedere formal, strict conceptual, ci şi din perspectiva *finalităţilor* studiului sociologic. Weber a considerat că orice ştiinţă – inclusiv ştiinţa socială – tinde spre maturizare, senectute şi „moarte", fiind înlocuită cu o „nouă" ştiinţă. Sociologia însăşi a apărut cu mult înaintea societăţii moderne capitaliste, dar meritele de „fondator" ale lui A. Comte nu sunt mai mari decât ale *denumirii* acestei ştiinţe. Ceea ce caracterizează etapa *modernă* a dezvoltării sociologiei este tendinţa constituirii ei ca ştiinţă dezinteresată („neutră axiologic") de „aplicaţiile practice", spre deosebire de faza preştiinţifică a sociologiei, în care elaborarea unor „profeţii" istorice era preocuparea centrală. În trecerea de la faza preştiinţifică la cea ştiinţifică, formularea *problemei constitutive* a sociologiei este elementul fundamental, dar o dată constituită, sociologia trebuie să-şi reconstruiască întreaga ei „problematică de studiu", fiindcă ştiinţa nu poate fi „inventată" de fiecare dată *ab ovo,* ca „adevăr" ultim şi definitiv. Reconstrucţia sociologică este la rândul ei *istorică,* deoarece aşa cum nu există o sociologie ştiinţifică „nouă" nu poate fi creată nici o societate „nouă", adică fără nici o legătură cu societăţile istorice precedente.

Care sunt consecinţele acestor consideraţii metodologice ale lui Weber? Prima priveşte statutul *relativităţii* istorice al oricăror afirmaţii sau enunţuri sociologice. Conţinutul relativităţii sociologiei este dat de „punctul de vedere" din care sociologul înţelege activitatea socială pe care o observă şi studiază. A doua consecinţă se referă la constituirea *logică* a sociologiei (care face ca aceasta să fie o ştiinţă *similară* tuturor celorlalte ştiinţe, având rădăcinile în aceeaşi „logică umană comună") şi la funcţia *istorică* a studiului sociologic (care impune reconstrucţia societăţii analizate ca etapă, formă sau aspect istoric al evoluţiei sociale). Funcţia sau forma logică şi cea istorică ale sociologiei pot fi realizate în măsura în care studiul sociologic este *empiric* relevant, adică satisface deopotrivă criteriile de validare logică şi cele de „adecvare" empirică. Relativitatea istorică a sociologiei, pe de o parte, şi funcţia ei logico-empirică, pe de altă parte, reduc această ştiinţă la investigarea a *ceea ce este* şi elimină orice judecată privind *ceea ce ar trebui să fie.* Fiecare societate „inventează" *propria* sociologie şi fiecare sociologie este doar o contribuţie la studiul ştiinţific al societăţii, şi nu *ştiinţa* societăţii în general. Mai mult decât atât, aceeaşi societate poate fi

ştiinţific studiată din mai multe „puncte de vedere”, în măsura în care problematica de studiu a sociologiei reprezintă un complex, practic nelimitat, de dimensiuni sau factori ai evoluţiei sociale. „Concepţia economică a societăţii”, acceptă Weber, este şi ea o sociologie ştiinţifică atâta vreme cât dimensiunile sau factorii economici sunt empiric adecvaţi pentru explicarea genezei, organizării şi evoluţiei societăţii capitaliste moderne. Dar, din momentul în care o concepţie sociologică „monopolizează” toate „punctele de vedere”, statutul ei ştiinţific este periclitat, iar concepţia respectivă devine o „şarlatanie pseudo-profetică”.

În această privinţă este de menţionat că, spre deosebire de Marx, care a considerat că geneza şi evoluţia formelor de raţionalizare socială sunt produse ale activităţii practice, economice a oamenilor, Weber le-a considerat a fi forme de manifestare generic-umană a „conduitei practice” şi nu produse ale activităţii practice. De aceea, el le-a analizat (în primul rând birocraţia), ca fiind eficiente prin *sine,* fiind în stare să introducă peste tot „calculul raţional” şi „previzibilitatea raţională”.

Toate aceste elemente ale opoziţiei dintre sociologia lui Marx şi cea a lui Weber îşi au rădăcina în ceea ce Weber a numit problema constitutivă a sociologiei. La Marx, aceasta este problema „producerii vieţii materiale a oamenilor”, în timp ce Weber o circumscrie conţinutului social al activităţii umane ca *„activitate care are un sens subiectiv vizat de agent”.* Petre Andrei a observat corect că *„sensul”* acţiunii umane este pivotul întregii teorii sociologice weberiene, dar şi că tocmai „ideea de *sens”* este cel mai puţin clarificată în această teorie: „ideea de sens, care are în gândirea lui Weber un rol fundamental, căci o acţiune devine socială prin sensul care arată orientarea ei după un raport interindividual, ideea aceasta nu este destul de clar delimitată faţă de ideea de *scop.* Se confundă sensul unei acţiuni cu scopul ei?”[1]. Fără îndoială că nu! *Scopul* reprezintă în sociologia lui Weber un determinant al acţiunii raţionale, în timp ce *sensul* este elementul central al *oricărei* acţiuni *sociale.* De aceea, sensul nu este o valoare, cum apare el în filosofia lui Rickert, dar nu este nici o „înclinaţie psihologic-subiectivă”. Deşi Weber nu defineşte clar conceptul de „sens” al acţiunii, din analiza tipologiei activităţilor sociale rezultă că „sensul” este mai întâi „semnul distinctiv” al socialului şi, în al doilea rând, *posibilitatea* raporturilor umane intersubiective. Chiar şi atunci când aceste raporturi nu au un conţinut social propriu-zis, ci unul economic, ele se manifestă ca

[1] P. Andrei*, Opere sociologice,* vol. III, ediţie îngrijită de Mircea Mâciu, Bucureşti, Editura Academiei R.S:R., 1978, p. 135–136.

raporturi sociale[1]. Economia, politica, dreptul sau religia sunt tipuri de produse ale activității umane intersubiective, şi deci ele pot fi analizate *independent* de conținutul social (intersubiectiv), dar nu sunt posibile decât datorită acestui conținut. Aşa cum Durkheim explică posibilitatea contractului economic prin „garanția consensului social" dintre parteneri (care nu este economică, ci normativă sau morală), Weber explică posibilitatea ordinii economice şi politice prin *legitimarea* sau „validarea" „acordurilor intersubiective" dintre oameni. Acestea conferă un sens acțiunii umane şi datorită lor este ea *socială,* şi nu pur şi simplu economică sau politică.

Se întâmplă însă ca această legitimare intersubiectivă să fie în mod radical pusă sub semnul întrebării. A răspunde printr-o negație la această întrebare înseamnă a ignora existența unor perioade mai largi sau mai scurte ale istoriei revoluțiilor, conflictelor şi luptelor sociale. Pentru Weber însă nu legitimitatea ca atare poate fi pusă sub semnul întrebării, ci un anumit tip, o *formă* de legitimitate, care este înlocuită printr-o altă formă. Rezultatul este de fiecare dată *menținerea ordinii sociale legitimate,* în ciuda schimbării formei ei istorice determinate. Toată țesătura complicată şi subtilă de concepte prin care Weber descrie procesele de raționalizare în societatea modernă reprezintă deci instrumentele de descriere a *ordinii* acestei societăți, a „stabilității sociale" rezultate din legitimitatea ordinii, şi care nu exclude conflictul, lupta, contradicțiile sociale, dar le subordonează, în calitatea lor de concepte sau categorii sociologice, „ideii de sens". Aşa se explică de ce aceste concepte şi categorii au devenit în sociologia occidentală adevăratele „cărămizi" ale construcției unei teorii sociologice care analizează „cum este posibilă *ordinea* socială", dar evită să-şi pună întrebarea: „cum este posibilă *dezordinea socială?*".

„Sensul subiectiv vizat de agent", principala „invenție" pe baza căreia Weber fundamentează sociologia ca ştiință, nu este pur şi simplu o născocire metodologică. El reprezintă esența socialului atâta vreme cât acesta se manifestă în raporturi interumane subiectiv *integrate.* La acest nivel sau sub această formă de existență a societății, sociologia conceptuală weberiană este un instrument „adecvat" de analiză ştiințifică. Dincolo de aspectele integrative ale societății, conceptele sociologice weberiene îşi pierd însă definitiv, sau numai parțial, relevanța lor empirică. De aceea,

[1] Weber distinge astfel între trei tipuri de fenomene economice: *economic propriu-zis,* create în mod evident pentru scopuri economice (burse, bănci); *economic relevante* (fenomenele religioase au importanță economică pentru că de la ele pornesc acțiuni care ne interesează din punct de vedere economic); *economic condiționate,* cum ar fi, de exemplu, gustul artistic al unei epoci istorice.

atunci când sociologii occidentali vor explica aspecte ale dezintegrării sociale capitaliste, apelul la „ideea de sens” va ceda resurecției contemporane a conceptelor de clasă, luptă de clasă şi mai ales *conflict social.* Dar chiar şi în explicarea „stabilității sociale”, a ordinii, conceptele sociologice weberiene au fost în mod critic reformulate în cadrul „sociologiilor subiective”, „interpretative” sau pur şi simplu *neoweberiene,* pornindu-se de la constatarea că aceste concepte reflectă doar „punctul de vedere al observatorului calificat” (sociologul), fără să țină seama de „punctele de vedere” ale „observatorilor necalificați” (profanii). Pentru neoweberieni, conceptele sociologice ştiințifice sunt relevante dacă au o semnificație față de conceptele sociologice (vulgare) ale actorilor sociali înşişi. Pentru Weber, în schimb, relevanța lor este pur empirică, *independentă* de validarea în „viața cotidiană” a oamenilor. În analiza sociologică, orice concept este valid mai întâi prin capacitatea lui de delimitare a obiectului de studiu „ca acțiune umană cu sens” (comprehensiunea) şi, în al doilea rând, prin „adecvarea lui cauzală la motivația actorului” (explicația). Aşadar, definind conținutul *social* al activității umane, Weber a elaborat o concepție originală despre structura acesteia, construind un ansamblu conceptual „referențial” al activității sociale: *relație socială, ordine şi validitatea* (legalitatea) *ordinii, probabilitate* (şansă) şi *regularități ale acțiunii, grupuri şi comunități sociale.* Toate aceste concepte ale sociologiei nu sunt importante *ca atare*, deşi ele au o funcție logică însemnată în delimitarea şi ordonarea materialului empiric pe de o parte, în stabilirea coerenței ipotezelor şi tezelor sociologice, pe de altă parte. Funcția principală a acestor concepte rămâne însă cea *empirică,* de investigare a aspectelor realității sociale concrete, ale cărei trepte metodologice le reprezintă cele două tipuri de validare empirică conceptuală (comprehensiune şi explicație cauzală), care, la rândul lor, funcționează într-o construcție teoretică particulară (proprie „punctului de vedere” al sociologului*): tipul ideal.*

4. **Concepția weberiană asupra „tipului ideal”; comprehensiunea şi explicarea activității sociale**

Două obiective urmăreşte sociologia, în concepția lui Weber: 1. *să înțeleagă, prin interpretare,* activitatea socială; 2. *să explice în mod cauzal,* pe această bază, derularea şi efectele activității. În realizarea ambelor obiective, sociologul este permanent confruntat cu exigențele generale ale cunoaşterii ştiințifice, pe de o parte, şi cu cele particulare sau specifice ale cunoaşterii sociale, pe de altă parte. Astfel, spre deosebire de naturalist, sociologul nu studiază un „obiect inert”, ci o activitate, adică

forme ale comportamentului care nu au o evoluție constantă, ci sunt mereu dependente de circumstanțe, a căror caracteristică esențială reprezintă de fapt „diferența specifică” a lor față de fenomenele naturale: *semnificația.*

Ce înseamnă însă „obiecte semnificante” în concepția lui Max Weber? Mai întâi, activități umane care se derulează într-un context convențional de instituții, reguli, cutume, legi, toate fiind create de oameni care urmăresc scopuri determinate; în al doilea rând, semnificant este actul prin care individul își stabilește el însuși un scop sau un țel care să-i justifice activitatea; și, în sfârșit, semnificația derivă din raportarea agentului la anumite valori, aspirații sau idealuri ca motive ale activității sale. *Contextul de instituții, justificările actorilor și motivul activității lor relevă semnificația faptului social sau sensul activității*, iar semnificația ori sensul nu sunt „juste” sau „adevărate” decât prin raportare la cele trei niveluri indicate mai sus. De aceea, sociologia se deosebește nu numai de științele naturii, dar și de științele sociale pe care Weber le numește „dogmatice” (în terminologia modernă, „normative”), cum ar fi etica sau științele juridice. În sfârșit, cum comportamentul semnificant (social) nu este nici unul simplu „reactiv” (inclusiv-psihologic), sociologul nu-și poate apropia obiectul său de studiu numai prin *observație.* Desigur, la fel ca ceilalți oameni de știință, sociologul începe prin observarea „lumii lui exterioare”, dar cum ceea ce urmează să observe el este o „lume semnificantă”, observația lui îmbracă forma *înțelegerii (comprehensiunii)* semnificațiilor activității sociale. Deși comprehensiunea presupune „să te pui în locul agentului” a cărui activitate o studiezi, ea nu poate fi identificată cu introspecția psihologică fiindcă, spune Weber, „nu e nevoie să fii Cezar pentru a-l înțelege pe Cezar”. În concepția weberiană, înțelegerea reprezintă un demers al cunoașterii științifice cu nimic sub exigențele generale ale oricărei științe. Cum orice știință, deci și sociologia, nu poate studia un obiect decât dacă dispune de o *evidență empirică* a acestuia, primul pas al cunoașterii sociologice îl constituie observarea comportamentelor umane, prin care se obțin: o *„evidență rațională”* a obiectului, cum este evidența logică sau cea matematică și o *„evidență emoțională”,* care are un caracter de „retrăire prin empatie”. Dacă evidența empirică rațională permite formularea directă a unor regularități sau legi explicative ale acțiunii, așa cum se întâmplă în cea mai mare parte a studiilor de economie bazate pe ipoteza lui *„homo oeconomicus”,* evidența emoțională este cel puțin parțial *irațională.* Ca știință a societății, sociologia nu poate fi fundamentată însă pe o altă logică, diferită de logica științelor naturii, și din punctul de vedere al întemeierii lor logice științele sociale nu se deosebesc de cele ale naturii. Diferențele apar însă din momentul în care evidența empirică este

„prelucrată”, pentru că sociologia este nevoită să introducă în cadrele conceptuale (logico-raționale) ale științei o evidență empirică irațională, afectiv-emoțională. De aceea, produsele științifice ale sociologiei rezultă dintr-un proces complex de explicație bazată pe *interpretarea evidenței empirice* şi nu pur şi simplu pe măsurarea şi clasificarea acestei evidențe. Iar pentru a „raționaliza” evidența emoțională irațională, Weber propune noțiunea de *tip ideal,* instrumentul metodologic cu ajutorul căruia sociologul trece de la comprehensiune la interpretare şi explicație cauzală. Funcția metodologică a „tipului ideal” este clar explicată de Weber: „Pentru studiul științific care construieşte tipuri, modul cel mai pertinent de a analiza şi a expune toate relațiile semnificative iraționale ale comportamentului, condiționate de afectivitate şi exercitând o influență asupra activității, consistă în a le considera ca deviații de la o derulare a tipului de activitate în chestiune, tip construit pe baza purei raționalități de finalitate”[1]. Aşadar, comprehensiune înseamnă sesizarea sensului sau „ansamblului semnificativ”. Ea poate fi *„actuală”* sau *„rațională”* şi *„motivațională”* sau *„explicativă”.* Dacă pentru un matematician sau logician propoziția 2 x 2 = 4 nu are altă semnificație în afara caracterului ei *adevărat* sau *fals,* sociologul trebuie să o înțeleagă totdeauna într-un „context de circumstanțe” care presupune o varietate de interpretări: cine enunță această propoziție, un negustor, un profesor, o gospodină? la ce regulă sau convenție socială se referă propoziția? Ce urmăreşte agentul prin enunțarea ei? Care sunt valorile implicate în propoziție?

Răspunsul la fiecare din aceste întrebări se bazează, desigur, pe o „evidență rațională”, dar el presupune în acelaşi timp *interpretarea* de către observator a acestei evidențe în raport cu circumstanțele empirice date (instituționale, motivaționale, axiologice). Iar pentru ca interpretarea sociologului să poată fi „comparabilă” cu alte interpretări date aceleiaşi situații de alți observatori, este nevoie de un instrument metodologic de „măsurare a deviațiilor” activității studiate față de o „mărime standard” construită prin selectarea anumitor „puncte de vedere raționale”, adică de un *tip ideal.* Supusă actului de înțelegere actuală, evidența empirică rațională este deci interpretată prin raportare la un tip ideal, iar această interpretare face posibilă o altă formă a comprehensiunii, cea *explicativă,* prin care sesizăm *motivația,* sensul în care o persoană a asociat propoziția 2 x 2 = 4 cu o instanță precisă şi într-un context dat. Pentru aceasta se trece, de fapt, de la *comprehensiune,* prin *interpretare,* la *explicația cauzală.* Rolul metodologic fundamental în această trecere îl joacă, cum am spus, ceea ce Weber numeşte *„tipul ideal”.*

---

[1] M. Weber, *Économie et Société, ed. cit.,* p. 6.

Care este conţinutul acestei noţiuni în sociologia weberiană? M. Weber nu dă un răspuns clar la această întrebare. S-ar părea că nici nu-l interesează o definiţie clasică prin gen proxim şi diferenţă specifică, dar el ne oferă mai multe exemple concrete care ne vor ajuta să înţelegem mai direct ce reprezintă, în concepţia sa, „tipul ideal". Să folosim două dintre aceste exemple. În analiza unei situaţii de panică la bursă, cercetarea sociologică empirică trebuie să ia în considerare o configuraţie socială de evenimente complexe, între care multe cu un conţinut afectiv şi iraţional (credinţa raţională în reuşită, de exemplu). Există aici pericolul de a reduce sociologia la o psihologie introspectivă, a cărei valoare de generalitate (ştiinţifică) este îndoielnică. „Punctul de vedere *raţional",* de la care pleacă cercetarea sociologică, arată însă că panica la bursă este un fenomen *„anormal",* adică se abate de la standardul obişnuit (raţional) de funcţionare al acestei instituţii. Dar cum şi cine defineşte acest standard? Aici intervine rolul valorilor în concepţia weberiană asupra cercetării sociologice. Orice analiză sociologică are la bază un ansamblu de valori (politice, morale etc.) *împărtăşit* de către sociolog. Prin acest ataşament valoric personal sociologul reţine una sau mai multe valori ca *relevante* pentru studiul său, care acţionează ca un fel de „grilă", ca nişte ochelari prin care cercetătorul vede şi înregistrează faptele. În sociologia pozitivistă, această „grilă" este, de obicei, un *tip mediu statistic.* Weber nu exclude orice utilitate a unui asemenea instrument al cunoaşterii. Dar el atrage atenţia că scopul cunoaşterii sociologice nu-l reprezintă identificarea unor regularităţi sau legi statistice; fenomenele sociale sunt *individuale,* iar descoperirea unei „legi" constituie abia o problemă care trebuie rezolvată şi explicată. Aici credem că putem folosi al doilea exemplu dat de Weber, pe care-l găsim în *Etica protestantă.* Este o regularitate statistică dovedită că o mare parte a catolicilor îşi orientează copiii spre studii „umaniste", în timp ce protestanţii preferă şcolile tehnice. De ce se întâmplă aşa şi, mai ales, care este semnificaţia sociologică a acestei stări de fapt? Ca şi în cazul panicii la bursă, şi aici cercetătorul trebuie să găsească legături *cauzale adecvate,* care pot explica fenomenul în individualitatea lui concretă şi istorică. El are de ales între valorile care sunt implicate în fiecare caz în parte. Weber însuşi alege valoarea predominantă în cazul confesiunii religioase protestante: *raţionalitatea*. Agenţii concreţi nu se ghidează însă întotdeauna după această valoare. În orice caz, n-o fac toţi. Dar ar putea-o face. Sociologul îşi poate imagina că o fac. Şi atunci, el poate formula o întrebare de genul: „ce s-ar întâmpla dacă toţi agenţii ar acţiona raţional în aceste cazuri?". Răspunsul la această întrebare este o construcţie *ideal-tipică* a sociologului, este o „utopie" construită de cercetător prin exagerare.

Rolul ei este de a măsura şi de a *„imputa”,* astfel, *cauzal* abaterile de la acest standard ideal-tipic şi utopic: „Se obţine un tip ideal – spune Weber –, *accentuând* în mod unilateral unul sau mai multe puncte de vedere şi înlănţuind o multitudine de fenomene date *izolat,* difuz şi discret…, pe care le ordonăm după precedentele puncte de vedere alese în mod unilateral pentru a forma un tablou de *gândire* omogen”[1].

O dată construit ideal-tipul activităţii sociale, să vedem în ce măsură realitatea se apropie sau se depărtează de acesta. Comprehensiunea trece în explicaţie cauzală, iar aceasta este o cercetare a *probabilităţii* de producere a fenomenului studiat, adică este o cercetare *istorică.* Aşa procedează Weber însuşi în studiile sale, dintre care cele mai importante privesc trei mari categorii de probleme sociale: ideile religioase şi geneza capitalismului, tipologia dominaţiei şi raţionalitatea formală în organizaţiile birocratice.

5. **Ideile religioase, etica protestantă şi geneza capitalismului european**

Când studiază rolul ideilor în determinarea activităţii sociale, Weber păstrează permanent o intenţie polemică cu mulţi dintre sociologii şi economiştii burghezi contemporani lui, dar mai ales cu Marx, sau cu ceea ce el numeşte *materialism istoric.* Weber a redus însă concepţia materialismului dialectic şi istoric la o sociologie economic-materialistă, punând într-un mod nou problema anteriorităţii istorice a „spiritului capitalismului” faţă de economia capitalistă: „În ceea ce priveşte doctrina naivă a materialismului istoric, după care asemenea idei (care constituie spiritul capitalismului – *n.ns.*) ar fi reflectarea sau suprastructura situaţiilor economice…, este suficient să atragem atenţia asupra faptului că, fără nici o îndoială, în ţinutul în care s-a născut Benjamin Franklin (Massachusetts) spiritul capitalismului (în sensul în care folosim aici această noţiune) *era prezent înaintea ordinii capitaliste*[2] “.

Pentru a analiza geneza şi rolul ideilor în viaţa socială, dar mai ales pentru a evalua importanţa ideilor religioase în geneza capitalismului occidental modern, Weber introduce conceptul de „spirit al capitalismului”. Oricine poate înţelege dimensiunea cultural-spirituală a vieţii sociale capitaliste, dar pentru a explica ştiinţific această dimensiune trebuie să precizăm de la început valoarea sau punctul de vedere din perspectiva

---

[1] Max Weber, *Essais sur la théorie de la science,* Paris, Plon, 1965, p. 101.

[2] Max Weber, *L`Étique protestante et l`ésprit du capitalisme,* Paris, Plon, 1967, p. 54.

căreia (căruia) interpretăm spiritul capitalismului. Pentru Weber, valoarea dominantă a culturii (ansamblului de idei) care a precedat formarea ordinii capitaliste este *raționalitatea*: organizarea rațională a întreprinderii şi separarea ei de menaj, contabilitate rațională, organizare rațională a muncii, aplicarea științei în activitatea economică, raționalizarea dreptului şi artelor (arhitecturii, muzicii etc.). Dar nu cumva toate aceste forme de raționalizare a activității sociale sunt produse de raționalizarea activității economice? Weber nu mai este aici atât de categoric. El recunoaşte că *activitatea economică* şi *condițiile economice* sunt importante, dar că aceasta nu trebuie să ducă la neglijarea corelației inverse: „Dacă dezvoltarea raționalismului economic depinde, într-o manieră generală, de tehnica şi dreptul rațional, ea depinde de asemenea de facultățile şi dispozițiile omului de a adopta anumite tipuri de conduită practică”[1]. Aşa se explică, considera Weber, de ce o religie care implică o etică rațională, cum este cea protestantă, a putut conduce la geneza capitalismului, în timp ce alte sisteme religioase, bazate pe asceză, nu s-au concretizat în forme sociale rațional-capitaliste de organizare socială.

Dar, aceasta este o ipoteză doar. Ea urmează să fie verificată. De aceea Weber întreprinde un studiu extins şi profund de sociologie a religiilor orientale, budiste, brahmaniste, a confucianismului şi heterodoxiei. Rezultatul investigației sale socioistorice este *explicarea religiei ca un tip de activitate socială* care nu poate fi înțeleasă fără analiza sociologică a grupurilor şi structurilor sociale în care ea se produce şi a semnificației ei socioculturale pentru tipul dominant de activitate economică. Din această perspectivă, protestantismul şi mai ales calvinismul, prin spiritul metodic, individualist, calculat, orientat spre câştig şi profesionalism, *au favorizat* activitatea economică capitalistă şi sunt *constitutive* acesteia. Există o concordanță semnificativă între religia protestantă, pe de o parte, şi etica antreprenorului capitalist, pe de altă parte, cum este aceasta sistematizată de B. Franklin în „sfaturile” sale către un tânăr întreprinzător: „Căci, dacă capitalism a existat în China, în Indii, în Babilon, în antichitate şi în evul mediu…, în mod sigur ceea ce i-a lipsit a fost tocmai acest etos”[2].

Mai mult decât atât, rolul social al unui asemenea etos pare a fi în sociologia lui Weber *fundamental;* el este o variabilă-cheie în explicarea însăşi structurii sociale a capitalismului, a modului în care se produce şi reproduce această structură, prin confesiune şi stratificare socială.

---

[1] *Ibidem,* p. 24.
[2] *Ibidem,* p. 50.

6. **Dominaţia, ordinea socială şi birocraţia, ca tip ideal al dominaţiei legale**

Pentru a explica structura activităţii sociale capitaliste trebuie să revenim la structura activităţii sociale în general, aşa cum apare aceasta în concepţia lui Max Weber. Am văzut că ceea ce face posibilă şi menţine această structură este *validitatea* ordinii sociale. Desigur, Weber nu exclude realitatea luptei sociale, care este definită ca o „relaţie socială în cazul căreia activitatea este orientată după intenţia de a face să triumfe propria voinţă contra rezistenţei partenerilor”[1]. Deşi lupta nu poate fi în totalitate eliminată din viaţa socială, nu conflictul social, ci *dominaţia* caracterizează ordinea socială şi îndeosebi structura socială modernă. Spre deosebire de situaţiile de „luptă” sau conflict social, cele de dominaţie se caracterizează prin faptul că agentul dominant găseşte *supunere* la un grup determinat de indivizi. De fapt, dominaţia şi *nu* lupta face posibilă *ordinea* socială, fiindcă ea presupune cu necesitate atât o *conducere administrativă,* cât mai ales *credinţa în legitimitate.* De aceea, criteriul tipologizării dominaţiei îl oferă tocmai *tipurile de legitimitate:* 1*) raţională,* când se bazează pe credinţa în legalitatea regulamentului şi dreptului de a da directive al celor care sunt chemaţi să exercite dominaţia prin aceste mijloace, şi în acest caz tipul de dominaţie este *legal;* 2) *tradiţională,* căreia îi corespunde dominaţia tradiţională, bazată pe credinţa cotidiană în valabilitatea tradiţiilor din toate timpurile; 3) *charismatică,* bazată pe supunerea extraordinară cu caracter sacru faţă de virtutea eroică sau valoarea exemplară a unei personalităţi, sau care emană din ordini relevate ori emise de aceasta din urmă (dominaţie charismatică).

Ca şi formele principale ale activităţii sociale, şi tipurile de dominaţie sunt cazuri teoretice „limită”. Şi ele pot să se transforme, deci, unul în celălalt. În special dominaţia charismatică suportă un permanent proces de „eroziune” spre dominaţia tradiţională, sau chiar spre cea legală. Aceasta din urmă ne interesează însă în mod special, deoarece este specifică societăţii moderne, consideră Weber, fie ea capitalistă sau socialistă. Prin ce se caracterizează dominaţia legală (raţională)? Printr-o activitate cu funcţii publice, continuă şi legată de reguli precise, circumscrise unei *competenţe;* printr-un set de sarcini de execuţie delimitat obiectiv, adică printr-o *autoritate constituită;* printr-o ierarhie *administrativă* care necesită o *formaţie profesională* pentru a aplica regulile competenţei cu scopul de a obţine o completă raţionalizare; prin absenţa apropierii postului de către

[1] M. Weber, *Économie et Société, ed. cit.,* p. 37.

funcționar, conformarea la reguli (în cea mai mare parte scrise). Tipul ideal al dominației legale (raționale) este *birocrația.*

Analiza sociologică a birocrației pe care a făcut-o Weber este şi azi principala referință în acest domeniu. El a descris birocrația prin zece caracteristici importante, şi anume: 1) funcționarii sunt *liberi* din punct de vedere personal; 2) ei lucrează într-o *ierarhie* a funcției solid constituită; 3) respectă *competențele* stabilite; 4) muncesc pe baza unui *contract* şi a unei *selecții deschise;* 5) aceasta se realizează după o *calificare profesională* relevată de examen şi atestată prin diplomă; 6) sunt plătiți cu *salarii fixe;* 7) tratează funcția lor ca *unica* şi *principala profesiune;* 8) urmează o *carieră profesională,* iar avansarea depinde de aprecierea superiorului; 9) muncesc *separați de mijloacele de administrație* şi fără să-şi apropie funcția lor; 10) sunt supuşi unei *discipline* stricte şi unui *control* riguros.

Birocrația este azi inevitabilă pentru administrarea persoanelor şi bunurilor, iar superioritatea ei este dată de *„savoir"*-ul specializat, de eficiența ei. Aşadar, „birocrația modernă a capitalismuui reprezintă fundamentul *economic* cel mai rațional, grație căruia capitalismul poate exista sub forma sa cea mai rațională, fiindcă birocrația îi permite, prin fiscalitate, să dispună de mijloacele financiare necesare"[1].

A fost Weber un apărător obstinat al organizării sociale birocratice? Nu, în măsura în care el a prevăzut „destinul" şi evoluția birocrației occidentale spre o societate în care organizarea birocratică va fi în stare „să impună muncii carcasa unei şerbii cum poate n-a mai fost decât aceea a felahilor din vechiul Egipt, astfel încât oamenii să fie nevoiți să se supună neputincioşi atunci când li se oferă ca ultimă şi unică valoare o administrare funcționărească pur tehnică, bună, adică rațională, care trebuie să decidă asupra modului de rezolvare a tuturor problemelor lor"[2]. Da, din moment ce organizarea birocratică era pentru Weber o necesitate *tehnică* a separării oamenilor de mijloacele lor economice de producție, adică a ordinii capitaliste. Weber n-a ascuns vreodată „interesul lui de cunoaştere". El a afirmat totdeauna că „punctul său de vedere" este cel al *burgheziei* şi a reacționat critic – uneori cu duritate nu numai „teoretică", ci şi politică – la ideile marxiste şi mişcările socialiste. Argumentele lui Weber în favoarea birocrației occidentale (în spatele căreia trebuie mereu să vedem organizația birocratică *capitalistă,* al cărei prototip este întreprinderea privată) sunt extrase din concluziile cercetărilor lui sociologico-istorice asupra genezei capitalismului. Dar, ca formă istorică materializată a rațiunii, raționalitatea

---

[1] *Ibidem,* p. 230.

[2] Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften,* p. 151; apud H. Marcuse, *Scrieri filosofice,* Bucureşti, Editura Politică, 1977, p. 281.

capitalistă este la Weber o *structură tehnică* a muncii *eficiente* la care nu se poate renunța decât cu prețul unei munci neproductive, al risipei sociale. Deşi a subliniat totdeauna „corelația inversă" sau rolul ideilor în determinarea economică a societății, Weber identifică raționalitatea socială cu randamentul tehnic al muncii, determinat la rândul său de o anumită structură a mijloacelor de muncă care face necesară o *ierarhie* pentru exercitarea conducerii (dominației) specialiştilor asupra masei. Pe de o parte, raționalitatea formală sau tehnică, materializată în organizarea birocratică a societății, este considerată de Weber ca o formă *independentă* față de structurile politice şi de valorile societății, iar pe de altă parte Weber respinge posibilitatea unei forme de organizare nebirocratică, bazată pe *aceeaşi* tehnică modernă de producție ca şi societatea capitalistă. Există două explicații ale acestei contradicții în sociologia weberiană. Prima a fost sugerată de F. Ferrarotti, şi se referă la dimensiunea „intrinsecă" a concepției lui Weber, respectiv la ambiguitatea statutului ştiințific al raționalității în această sociologie. Cealaltă explicație îi aparține lui H. Marcuse şi priveşte dimensiunea „extrinsecă" a concepției lui Max Weber. Pe scurt, Ferrarotti sesizează neputința interioară a ştiinței sociologice weberiene de a trece de la analiza raționalității formale la cea a raționalității substanțiale, de la analiza raționalității *mijloacelor* – am spune noi – la cea a *scopurilor:* „Raționalitatea birocratică este esențială pentru dezvoltarea nevoilor *normale (subl. ns.),* cotidiene ale vieții comunității. Dar când e vorba de înfruntat crize istorice sau nevoi extraordinare nu se mai poate lupta nici cu armele şefului tradițional şi nici cu cele ale legalității; e nevoie de şeful charismatic, care nu e titularul unei funcții de birou şi nici membru al unei profesiuni. Ceea ce limitează mult contribuția lui Weber, făcându-l pe sociologul german să renunțe de fapt la analiza unor raționalități care nu sunt pur şi simplu formale"[1].

Marcuse remarcă şi el tensiunea dintre raționalitatea formală (tehnică) şi cea substanțială (politică sau istorică) la Weber, dar reprezentantul „Şcolii de la Frankfurt" explică această tensiune pornind de la *poziția de clasă* a sociologului german. Această poziție îl face pe Weber să separe programatic cele două forme de raționalitate, dar să le identifice atunci când vorbeşte despre destinul burgheziei şi națiunii germane ca destin istoric al capitalismului. Din această cauză, Weber n-a văzut că dezvoltarea tehnicii moderne poate conduce la alte forme de organizare socială decât cele birocratice: „Max Weber nu şi-a dat seama de aceste posibilități inerente ale tehnicii. Mândru de burghezul din el, era fascinat de

[1] F. Ferrarotti, *Max Weber e il destino della ragione,* Bari, Laterza, 1965, p. 174

misiunea istorică a burgheziei: aceea de a fi purtătoare a civilizației şi culturii. Nu a ajuns să vadă descompunerea ei în societatea de masă totalitară a capitalismului avansat"[1]. Deşi diferite, interpretările lui Ferrarotti şi Marcuse au un punct comun: Weber nu a putut să respecte exigențele neutralității axiologice pe care le formulase cu atâta cerbicie în eseurile sale metodologice. Departe de a promova o ştiință sociologică „liberă de valoare", el a susținut sociologia unei clase, a burgheziei. Din acest motiv a redus funcțiile ştiinței sociale la cele „tehnico-raționale" specifice raționalității formale a capitalismului. Şi invers, propunând o sociologie a cărei „problemă constitutivă" se află în ordinea valorilor, Weber a susținut valorile şi cultura capitalismului şi burgheziei. Aici îşi află originea preocuparea sa pentru poziția şi rolul sociologului şi ale omului politic în societatea modernă.

7. **Neutralitatea axiologică; vocația omului de ştiință şi vocația omului politic**

Neutralitatea axiologică are atât un aspect metodologic, cât şi unul practic – politic. Primul aspect relevă dimensiunea intrinsecă a teoriei sociologice weberiene, celălalt se referă la raporturile sociologie – politică într-o societate, la dimensiunea extrinsecă a teoriei. La Weber, aceste două dimensiuni sunt strâns legate, deşi sociologul german subliniază latura metodologică în cercetările sale istorice şi latura politică în eseurile consacrate unor probleme sau evenimente „actuale". Cum aspectul practic – politic al problemei neutralității este cel care a stârnit cele mai multe comentarii şi dispute în sociologia occidentală contemporană, şi cum el „face vizibilă" dimensiunea metodologică ca *semnificație* a unei anumite teorii sociologice, pe acesta îl vom avea cu deosebire în vedere, atât în analiza concepției originale a lui Weber, cât şi în evaluarea pozițiilor *postweberiene* privind neutralitatea versus angajarea politică a sociologiei.

Aspectul practic al neutralității axiologice vizează în mod direct problema raporturilor dintre sociolog *ca om de ştiință* şi „beneficiarul" (în termeni moderni) cercetării sociologice, *ca om politic.* În tradiția protestantă a spiritului capitalist, Weber vorbeşte despre omul de ştiință şi omul politic ca despre două mari *„vocații"* ale modernității. Între ele mediază o a treia „vocație", tipică, de altfel, legitimității raționale (legale) a ordinii sociale capitaliste: *funcționarul* sau *birocratul.* Diferența fundamentală dintre acesta şi ceilalți doi ar putea fi aceea că birocratul este prin excelență *subiect* al dominației legale, pe când omul politic şi omul de

[1] H. Marcuse, *Scrieri filosofice, ed. cit.,* p. 284.

știință par a avea resurse de a scăpa presiunii sociale a acestei dominații atotputernice. Etica omului politic (şi a savantului, într-o anumită măsură) este *etica responsabilității,* pe când birocratul acceptă etica *răspunderii* sau *„convingerii”.* Aceasta din urmă nu este, cum s-ar putea crede, o etică a nonresponsabilității, ci mai curând a unei răspunderi *mecanice,* neasumate, prescrisă strict prin regulile autorității constituite, ale birocrației, pe care birocratul nu numai că le acceptă ca atare, dar le urmăreşte „din convingere” ca fiind singurele în stare să-i asigure protecția socială, precum şi eficiența muncii sale. „Convingerea” birocratului nu se referă însă la scopurile exterioare organizației, ci numai la cele interioare, la normele date şi acceptate şi nu la opțiuni valorice şi inovații culturale. De aceea, Weber atrage atenția că *în fruntea* unei birocrații este totdeauna prezentă cel puțin o persoană a cărei autoritate nu este formal (legal) legitimată, ci tradițional sau charismatic. Mai mult decât atât, dacă „imperiul” birocratic va aduce omenirii „şerbia” dominației sale exclusive, o singură „salvare” întrevedea Weber: charisma sau iraționalitatea autorității legitime prin har, aură sau credință necondiționată. Omul politic şi omul de știință acționează în societatea modernă birocratizată, dar ei au resurse pentru a rezista „normelor” birocratice, întrucât amândoi au, ca tipuri ideale de vocație (şi nu de profesie), un statut de *„creatori”* ai autorității constituite. Rolul lor este însă destul de diferit. Vocația omului de știință se află permanent amenințată de realitatea contradictorie pe care el o studiază, dar în care trăieşte totodată. Această realitate este exprimată prin *lupta valorilor* dintr-o epocă determinată. Orice preferință valorică reprezintă în mod automat punerea pe un plan secundar a altor valori. Aşa, de exemplu, preferința pentru valorile democrației este în acelaşi timp o nonpreferință a valorilor autoritarismului. Preferința exprimată „mitologizează” însă orice cunoaştere științifică, pentru că prin ea se încalcă regula elementară a științei sociale: a accepta diversitatea (valorică) a realității sociale. Prin urmare, „știința este doar o contribuție la opera de „liminare” a realității. Noi putem să indicăm clar că în fața unei opțiuni de valoare care e în joc se poate adopta, practic, o anumită poziție. Când se adoptă această poziție, va trebui, urmând procedura științei, să se aplice anumite mijloace pentru a putea duce la bun sfârşit proiectul… La acest nivel, noi n-avem de-a face decât cu probleme care fac obiectul activității oricărui tehnician; acesta este constrâns în numeroase cazuri să se decidă după principiul răului minim”[1].

Funcția practică a sociologiei rămâne deci doar una pur tehnică? Sociologul este într-adevăr, în cea mai mare parte a activității sale, un tehnician. Şi totuşi, sociologia este mai mult decât atât. Ea este numai o

[1] Max Weber, *Le savant et la politique,* Paris, Plon, 1959, p. 89.

tehnică atâta vreme cât scopurile activităților sociale sunt date. În general, problema stabilirii scopurilor nu este sarcina sociologului, ci a omului politic. Acesta din urmă îşi asumă total responsabilitatea care derivă din alegerea scopurilor. Savantul are însă şi el un rol responsabil aici. El va spune, mai întâi omului politic, că poziția pe care o adoptă derivă dintr-o anumită viziune ultimă şi fundamentală asupra lumii; în al doilea rând, că prin adoptarea unei anumite poziții este slujită o anume credință, şi că în final se va ajunge la anumite consecințe, ultime şi semnificative. Dar, mai mult decât atât, sociologul poate „obliga" omul politic să țină seama de sensul şi consecințele ultime ale actelor sale. O parte însemnată a teoriilor tehnocratice, meritocratice sau scientocratice merg mai departe, susținând pur şi simplu înlocuirea omului politic cu omul de ştiință. Weber a fost destul de circumspect în această privință. Era un sociolog prea valoros pentru a nu vedea varietatea determinărilor sociale ale autorității şi puterii politice. Ştia, mai ales, că legitimarea puterii şi autorității nu este rezultatul unei ştiințe, cât al unei convingeri, cel puțin atâta vreme cât puterea politică reprezintă un grup social, o clasă anume, *o forță socială* şi nu o idee abstractă sau un tip de cunoaştere cum este ştiința. El n-a împărtăşit dilemele lui Saint-Simon în „ierarhizarea socială" a industriaşilor şi savanților şi nici iluziile pozitiviste ale „sociocrației" lui A. Comte, ori nostalgia platonică a „filosofilor regi". Ca intelectual burghez al vremii lui, Weber a susținut „poziția de subordonat" a intelectualului nu ca o „măsură de protecție" a lui (ca în cazul funcționarului), ci ca unica garanție a posibilității ştiinței. Intelectualul este singurul în stare să evite confuzia valorilor, fiindcă el optează pentru o anumită valoare, care este *rațiunea.* Transformată în raționalitate socială, rațiunea umană poate fi apreciată din mai multe puncte de vedere, aşa încât ceea ce pentru unii este rațional, pentru alții devine irațional. Omul politic îşi asumă total riscurile care derivă din incongruența punctelor de vedere sau valorilor. Savantul „luminează" lumea valorilor dintr-un singur punct de vedere. De aceea, el poate oferi omului politic tot atâtea alternative de acțiune câte opțiuni de valoare face acesta, dar nu-i poate impune o valoare anume. Drama savantului începe o dată cu tentația lui de a-şi asuma riscurile acțiunii practice, politice, iar esența concepției lui Weber despre neutralitatea omului de ştiință nu are nimic de-a face cu „izolarea" acestuia față de societate şi politică, ci reprezintă o modalitate de „apărare" a ştiinței de intruziunile nenumărate ale vocației omului de acțiune. De aceea, savantul *nu trebuie,* chiar atunci când poate, să-i impună omului politic propriul său punct de vedere. Totuşi „atunci când un profesor obține acest rezultat – concede Weber – eu sunt înclinat să spun că el se află în serviciul puterilor

«morale», ştiindu-şi datoria de a face să se nască în sufletul celorlalţi lumina şi sensul responsabilităţii. Eu cred că lui îi va fi cu atât mai uşor să servească acest scop, dacă va evita cu scrupulozitate să impună, sau să sugereze *personal* auditorilor săi, o anumită convingere”[1].

S-ar părea că Weber a fost, într-adevăr, deosebit de scrupulos în această privinţă. Date şi fapte ale biografiei sale profesionale şi politice pot însă să infirme o asemenea apreciere. Dar nu totdeauna acestea sunt cele mai semnificative. În fond, viabilitatea operei sale sociologice trebuie să fie judecătorul ultim al contribuţiilor sale ştiinţifice. Şi pentru fiecare evaluare a acestei viabilităţi o măsură semnificativă este cea pe care ne-o dă „rata actualităţii” sociologiei weberiene. În acest fel, vom putea expune şi principalele elemente ale evaluării critice a acestei sociologii.

8. **Valoarea, limitele şi actualitatea sociologiei weberiene**

M. Weber a propus sociologiei ca ştiinţă să studieze activităţile sociale ale oamenilor. Din modul în care a definit aceste activităţi rezultă unele limitări pe care le-a impus astfel studiului sociologic; uneori chiar şi unele „reduceri”. O activitate socială este o activitate umană „cu sens”. Dar care este statutul de realitate al activităţilor umane „fără sens”? De exemplu, al violenţei fizice, care denotă la Weber o parte a activităţilor politice? Sunt ele nerelevante pentru studiul sociologic? Cum am văzut, Weber propune două soluţii pentru acestea. Prima este „de restrângere” a studiului sociologic la activităţile sociale „cu sens”. Dar sensul este şi el o construcţie socială ca atare, nu pur şi simplu o „utopie”, chiar riguroasă, cum este cea a tipului ideal. De aceea, a doua soluţie a lui Weber ni se pare „reducţionistă”: a compara fiecare „abatere” a acţiunii de la un tip ideal standard, construit pe baza raţionalităţii de finalitate sau de valoare, căci, în ultimă instanţă, aceasta înseamnă a legitima din perspectiva ştiinţei sociologice raţionalitatea dominantă a societăţii, raţionalitatea economică, iar în cazul lui Weber, raţionalitatea economică capitalistă. *Sociologia weberiană devine astfel un instrument capabil să explice mai degrabă ordinea socială decât schimbarea ei.*

Acţionalismul sociologic weberian este, desigur, ca orice acţionalism în sociologie, centrat pe studiul agentului, mai degrabă, decât al produsului final al acestuia. Dar finalitatea agentului poate deveni, şi devine cel mai adesea, *mijloc* pentru finalitatea altui agent. În plus, fiecare agent social propune propria sa valoare ultimă ca raţională. Totuşi, societatea funcţionează ca un întreg, ea are un *minimum* de consens social. Natura

[1] *Ibidem,* p. 91.

acestui consens apare la Weber ca fiind preponderent bazată pe supunere, pe acceptarea dominației. *Sociologia weberiană apare astfel relativ neputincioasă în explicarea conflictelor şi luptelor sociale.*

Credința în valorile grupului de dominație este o forță morală a societății. Ea este, o recunoaşte şi Weber, nu numai sprijinită, întărită, dar chiar creată, provocată de interesele (economice) specifice. Cu toate acestea, fără o legitimare bazată pe o anumită credință într-un scop, o valoare, o tradiție sau pur şi simplu pe o credință indeterminată (afecțiune), interesele economice nu *mobilizează* conduita umană „practică". Interesele economice sunt sociologic relevante numai dacă sunt legitimate. Aceasta este deosebirea dintre interesul veşnic pentru câştig al omului şi cel al întreprinzătorului capitalist, legitimat printr-o etică religioasă, fondată pe ideea „sporirii împărăției divine pe pământ". Acțiunea ideilor, inclusiv a ideilor religioase, asupra comportamentului social al oamenilor este o variabilă importantă în explicația sociologică. Dar, aşa cum arată şi investigația lui Weber, religia este un fenomen social „de grup", forța ei socială penetrează adânc structurile sociale şi contribuie inclusiv la formarea, dar mai ales la menținerea lor. Ceea ce ignoră Weber este faptul că eficacitatea socială a ideilor nu poate fi apreciată folosind exclusiv criteriile logicii şi raționalității lor. Dimpotrivă, ideile care au condus la *raționalizarea* societății moderne au fost eficace nu pentru că au impus propriile lor criterii de eficiență (calcul, evaluare numerică, cuantificare generalizată, universalitatea instrumentelor de măsură), ci pentru că aceste criterii erau cele corespunzătoare *schimbului capitalist de mărfuri. Forța socială a ideilor nu se află în ele, ci în societatea care le produce şi utilizează*. Ideile religioase protestante au legitimat activitatea şi dominația antreprenorului capitalist, dar nu l-au creat ca tip social. Ele au „precedat" ordinea economică capitalistă, aşa cum orice formă „precede" un conținut, dar *n-au creat* această ordine. Ea este produsul sau „creația" oamenilor, a grupurilor, claselor şi forțelor sociale. *„Ideile* – scria Marx – nu pot să ducă dincolo de cadrul vechii rânduieli a lumii; întotdeauna ele pot să ducă numai dincolo de cadrul ideilor vechii rânduieli a lumii. În general, ideile *nu pot înfăptui nimic.* Pentru înfăptuirea ideilor este nevoie de oameni care trebuie să întrebuințeze forța practică"[1]. Într-adevăr, nici ideile protestante n-au putut să ducă dincolo de cadrele vechii orânduiri (feudale) decât atunci când pentru înfăptuirea lor s-a folosit forța practică a oamenilor. Dar tipul ideal al acestora este la Weber *antreprenorul capitalist. Sociologia sa este sociologia acestui tip social, a burgheziei.*

---

[1] K. Marx, Fr. Engels, *Sfânta familie*, în *Opere,* vol 2, Bucureşti, Editura Politică, 1958, p. 183.

Scrupulozitatea ştiinţifică pe care Weber o solicita sociologilor apare limitată de o opţiune valorică pe care el însuşi o comite: credinţa în forma capitalistă de organizare socială. Această credinţă este motivată indirect de Weber ca fiind generată nu atât de faptul că forma capitalistă i s-ar părea „cea mai bună în raport cu vechile forme”, ci pentru că ea este „practic inevitabilă, iar tentativele de a lupta sistematic contra ei reprezintă nu un progres, ci un obstacol în calea accesului clasei muncitoare la lumina culturii”[1]. Weber se referă, este drept, mai ales la vechile forme ale „societăţii socialiste” propuse de socialismul reformist, burghez, sau de gândirea „socialistă” antică. Dar pentru el şi formele noi din epoca sa, sunt tot nişte „obstacole”. Aşadar, s*copul propus de el este unul reformist-luminat:* a „proteja” starea generală a maselor muncitoreşti şi a le da posibilitatea unei mai mari participări la bunurile culturale şi materiale ale civilizaţiei occidentale. În măsura în care sociologia este concepută ca „tehnică” pusă în mâinile oamenilor politici pentru a „proteja” masele, ea este *un instrument de manipulare social-politică.* „Protejarea” maselor prin acţiuni politice „luminate” de investigaţia sociologică ştiinţifică şi „protejarea” oamenilor de ştiinţă pentru a nu participa, în această calitate, la „jocurile politice” din societate sunt două imperative weberiene cărora societatea occidentală „de consum” le-a răspuns prin accentuarea formelor de manipulare a maselor şi prin „înregimentarea” intelectualilor în exercitarea manipulării. Aparent paradoxal, Weber este sociologul preferat al radicalilor de astăzi, dar numai aparent, căci aşa cum „imperativele” sociologiei weberiene urmăreau să păstreze semnele autonomiei de grup într-o societate a dominaţiei de clasă, sociologii radicali vor să „răstoarne” această dominaţie propunând şi susţinând autonomia şi independenţa politică şi de valoare a intelectualilor.

Treptat însă Weber părăseşte viziunea reformistă a socialismului de catedră în care s-a format. Investigarea sociologică a ordinii legal-raţionale pe care se întemeiază societatea capitalistă îl conduce la concluzia că raţionalitatea birocratică tinde să se impună *tuturor* tipurilor de activităţi sociale, inclusiv celor economice (antreprenoriale) şi politice. Apare astfel pericolul unei „îngheţări” raţionale a societăţii, dar şi al intruziunii la nivelul societăţii globale, al scopurilor ultime, cum prefera Weber să spună, a *iraţionalităţii.* Părăsirea poziţiei reformiste iniţiale de către sociologul german nu-l conduce însă la un progres ideologic. Ca ultimă consecinţă a birocraţiei, iraţionalitatea nu este specifică capitalismului. Ea va „roade dinăuntru” orice sistem social întemeiat pe principiile raţionalităţii. Weber a urmărit atent, spre sfârşitul vieţii, evenimentele declanşate de Marea

[1] M. Weber, *Éssais sur la théorie de la science, ed. cit.,* p. 137.

Revoluție din Octombrie. A făcut-o însă departe de poziția reformistă a socialismului „de catedră", mai degrabă de pe pozițiile burghezului pentru care *revoluția socialistă n-ar fi decât încă o tragedie socială, inutilă, şi care trebuie deci evitată.* Aceasta este semnificația ideologică ultimă a sociologiei lui Max Weber. Am putea adăuga doar că, prin ideea schimbării dominației, rațional-legale cu cea charismatică, Weber intuia, poate, degradarea iraționalistă care s-a produs mai târziu în Germania sub povara „charismei" lui Hitler.

Concluziile pe care le-am formulat până acum par să pledeze mai degrabă pentru *inactualitatea* sociologică a lui Weber. În realitate, Weber rămâne actual dintr-o perspectivă strict ştiințifică. Dimensiunea ştiințifică sau „intrinsecă" a actualității lui Max Weber poate fi mai uşor evaluată din prezentarea principalelor sale contribuții sociologice. Le rezumăm, doar, aici: 1) definirea activităților sociale constituie un instrument ştiințific viabil pentru investigarea unor tipuri specifice de activități sociale, în general pentru ceea ce sociologia contemporană numeşte „orientările de valoare ale acțiunii"; 2) metodologia sociologiei comprehensive, fundamentată pe dublul demers al înțelegerii şi explicației cauzale, constituie o cale eficientă de depăşire atât a empirismului „reist", cât şi a psihologismului în studiul sociologiei; 3) tipul ideal este, fără îndoială, un instrument metodologic adecvat în cunoaşterea sociologică a unor procese sociale, mai ales a evoluției ideilor şi culturii în general; 4) rezultatele, ca şi o parte a interpretărilor generate de investigarea sociologică a religiilor, sunt o parte validă în ştiința sociologică contemporană a religiei; 5) în sfârşit, neutralitatea axiologică formulată de Weber este un avertisment pe care orice sociolog contemporan trebuie să-l *rediscute,* nu pur şi simplu să-l respingă, în raport cu fiecare problemă a studiului său ştiințific.

Actualitatea concretă a sociologiei lui Weber nu poate fi, în sfârşit, evaluată fără analiza unor curente şi orientări recente în sociologie; vom vedea că azi puține dintre acestea nu resimt în vreun fel sau altul influența sociologiei comprehensive a lui Max Weber. Totodată, dincolo de accentele weberiene ale sociologiilor interpretative de astăzi, adesea pot fi identificate idei şi forme ale altor două mari *sinteze teoretice* în sociologia occidentală. Alături de concepția sociologistă a lui É. Durkheim, teoria comprehensiv-explicativă weberiană este astăzi evaluată şi prin comparație cu sociologia acțiunii şi sistemului social a lui V. Pareto.

BIBLIOGRAFIE

Lucrări de autor

– Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedentung tür das Staat und Privatrecht, 1891.
– Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, 1906.
– Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922.
– Gesammelte Aufsätze zur Religionssologie, 3 vol., 1921.
– Gesammelte politishe Schriften, 1921.
– Gesammelte Aufsätze zur Soziologie un Sozialpolitik, 1924.
– Das protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1905.
– Politik als Beruf, 1913.
–Wissenschaft als Beruf, 1918.
– Wirftchaft und gesellschaft, 1922.

Lucrări de referință

– Petre Andrei*, Opere sociologice,* vol. III, Ed. Academiei RSR, 1978.
– Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique,* Galimand, Paris, 1967.
– Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, P.U.F., 1950.
– Ilie Bădescu, *Istoria sociologiei,* Editura Porto Franco, Galați, 1994.
– Constantin Bordeianu, Dan Tompea, *Weber azi, Weber ieri,* Ed. I.N.S.O.R., Iaşi, 1999.
– Tom Bottomore, *German Sociology in the time of Max Weber* (in: Tom Bottomore, Robert Nisbet eds.); *A History of Sociological Analysis,* Basic Books, Inc, Publishers, New York, 1978.
– Franco Ferrarotti, *Max Weber e il destino de la ragione,* Bari, Laterza, 1965.
– Z. Freund, *La sociologie de Max Weber,* Paris, P.U.F., 1966 (bibliographie).
– Maurice Halbwachs, *Economistes et historiens: Max Weber, un homme, une oeuvre (Annales d`histoire économique et sociale),* no. 1, janvier la 29.
– G. E. Marica, *Problema culturii moderne în sociologia germană contemporană*, 1934.

– „Revue internationale des sciences sociales” *(UNESCO),* vol. XVII, 1965, no. 1. (R. Bendix, *Max Weber et la sociologie contemporaine)*.

– W. Mommsen, *La sociologie politique de Max Weber et sa philosophie de l`istoire universelle.*

– Constantin Nicuţă, *Teoria cunoaşterii sociale în unitatea operei lui Weber* – Teză de doctorat, 1945, în vol. C. Bordeianu, Dan Tompea, *Weber azi, Weber ieri*, Ed. I.N.S.O.R., Iaşi, 1999.

– T. Parsons, *Evolution et objectivité dans le domaine des sciences sociales; une interpretation des travaux de Max Weber.*

– P. Rossi, *Objectivité scientifique et présupositions axiologiques.*

– Ion Ungureanu, Ştefan Costea, *Introducere în sociologia contemporană. Teorii ale acţiunii şi raţionalităţii sociale,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

CAPITOLUL XII

SOCIOLOGIA STRUCTURAL-FUNCȚIONALISTĂ ŞI SISTEMICĂ. TALCOTT PARSONS

După marile teorii sociologice asupra societății şi a acțiunii sociale, elaborate în a doua jumătate a sec. XIX de către Durkheim, Marx, Pareto, Weber, considerate drept „fondul de aur" al sociologiei universale, interesul pentru elaborarea şi valorificarea sociologiei ca sinteză teoretică generală şi istorică a societăților a scăzut. În acest context, după primul război mondial şi chiar ulterior, locul dimensiunii *istorice* (concrete) a studiului societății, a fost urmat de cel consacrat dimensiunii *logice* a cunoaşterii sociale. Ceea ce a generat preocuparea din ce în ce mai obstinată pentru elaborarea conceptelor, construcțiilor teoretice şi a modelelor *sociologiei* şi renunțarea treptată la investigarea proceselor şi schimbărilor ce se produc în societate. În consecință, obiectul sociologiei încetează a mai fi *societatea,* ca realitate istorică, ci *sistemul* social, schimbare profundă şi radicală, care a antrenat masive dislocări, atât în modalitățile de abordare şi de tratare a problematicii, cât şi în aria tematică a cercetărilor şi a instrumentelor analitice necesare evaluării sintetice a problemelor şi proceselor sociale.

În aceste condiții, în prim planul cercetărilor sociologice, teoretice şi aplicative trec asemenea teme cum sunt:

– integrarea „actorului" în sistem şi dirijarea activității şi vieții lui de către sistemul integrator;

– modalitățile de constituire şi de menținere a ordinii sociale;

– reducerea şi menținerea sub control a tensiunilor şi conflictelor sociale;

– raționalizarea activității sociale a „actorului" şi raționalizarea societății şi a vieții sociale în ansamblul său;

– identificarea căilor şi elaboarea instrumentelor necesare eliberării omului de constrângerile sociale etc.

În aceste direcții de preocupări şi de gândire s-a înscris şi apariția sociologiei structural-funcționaliste şi sistemice care, dincolo de limitele derivate din dezinteresul manifestat față de studiul direct, nemijlocit al realităților sociale, a adus o contribuție importantă la clarificarea multor probleme teoretice, metodologice şi al construcției conceptuale în

sociologie, precum şi la sistematizarea analitică, profesionalizarea şi instituţionalizarea modernă a sociologiei, atât ca ştiinţă, cât şi ca instituţie socială.

Cea mai reprezentativă personalitate a sociologiei structural-funcţionaliste şi sistemice a fost sociologul american, Talcott Parsons[1], a

---

[1] Talcott Parsons (1902–1979). S-a născut la Colorado Springs în statul Colorado – SUA. Tatăl său a fost pastor în Biserica congreţionalistă şi participant activ la mişcările protestante pentru reformă socială cunoscute sub numele „Evanghelia socială".

A urmat cursurile de engleză la Colorado College, al cărui „decan" va deveni ulterior, fiind numit apoi preşedinte al Colegiului „Marietta" în Ohio.

Între anii 1920–1924 a urmat cursurile Colegiului Amherst, unde a studiat biologia şi filosofia, intenţionând să se dedice fie ştiinţelor naturale, fie medicinei. Din anul trei de studii şi-a descoperit interesul pentru ştiinţele sociale, hotărând să urmeze studii superioare în domeniul sociologiei. Nesatisfăcut de studiile sociologice exclusiv empiriste din universităţile americane, cu ajutorul financiar al unui unchi, urmează timp de un an cursuri la London School of Economics din Londra, unde cunoaşte pe sociologii englezi Hobhouse şi Ginsberg şi, mai ales, pe antropologul B. Malinowski, care a avut o puternică influenţă asupra lui.

La sfârşitul acestui stagiu de un an în Anglia primeşte o bursă de studii în Germania, la Universitatea Heidelberg (1925–1926), unde a intrat sub influenţa determinantă a sociologiei weberiene. La Universitatea Heidelberg a obţinut un doctorat cu teza „Noţiunea de capitalism, ca instituţie socio-economică la Marx, Sombart şi Weber".

La reîntoarcerea în America, lucrează un an ca asistent în ştiinţe economice, la Colegiul Amherst, iar din 1927 intră la Universitatea Harvard unde îşi va desfăşura întreaga sa activitate didactică şi ştiinţifică, iniţial ca asistent în cadrul Departamentului de ştiinţe economice (1927–1931), de unde trece, tot ca asistent, la Departamentul de sociologie, devenind profesor asistent în anul 1936 şi abia în 1939, profesor permanent, la doi ani după ce publicase lucrarea sa *The Structure of Social Action*.

În anul 1944, Parsons intenţiona să părăsească Harvardul, însă, pentru a-l reţine, conducerea universităţii îi oferă conducerea Departamentului de sociologie. În această funcţie, Parsons, împreună cu alţi profesori ai universităţii, reorganizează învăţământul de ştiinţe sociale, constituind Departamentul de relaţii sociale, ca departament unificat, integrat, interdisciplinar de ştiinţe ale omului, în anul 1946, al cărui director a fost până în anul 1956.

În anul 1942 a fost ales preşedinte al Societăţii americane a sociologilor din Est, iar în 1949, preşedinte al Asociaţiei Americane de Sociologie şi director al revistei acesteia, *The American Sociologist.* A activat, de asemenea în *Asociaţia*

cărui operă ştiinţifică reprezintă, în acelaşi timp, un punct de răscruce în evoluţiile noi ale sociologiei, întrucât el a încercat şi a realizat o contribuţie originală la dezvoltarea sociologiei sintetizând, pe de o parte achiziţiile clasicilor sociologiei universale, iar pe de altă parte, elaborând conceptele şi instrumentele prin care componentele particulare ale societăţii pot fi integrate teoretic într-un sistem logic, coerent de cunoaştere ştiinţifică.

1. **Formarea personalităţii şi evoluţia operei ştiinţifice**

Crescut în atmosfera protestantă, a tradiţiei puritane şi reformiste a Vestului Mijlociu al Americii, specifică începutului secolului al XX-lea, el a cunoscut, de asemenea, climatul intelectual, auster şi socialmente angajat al micilor colegii americane ale epocii.

Pe acest traiect a ajuns, iniţial, să se intereseze de lucrările economiştilor „instituţionalişti" comparativ cu cele ale economiei clasice, încercând să descifreze aspectul instituţional al fenomenelor şi proceselor economice şi relaţiile acestora cu celelalte componente ale structurilor sociale ale societăţii.

Această viziune asupra legăturii dintre economic şi social, dintre sociologie şi ştiinţele economice se situează la originea însăşi a vocaţiei ştiinţifice a lui Talcott Parsons.

Nefiind atras de cercetarea sociologică strict empirică, el a făcut eforturi şi a reuşit să facă joncţiuni cu climatul intelectual specific universităţilor europene şi, în special, al celor germane, în care a găsit, atât cadrele analitice, cât şi cele teoretice, istorice şi comparative ale studiului capitalismului ca sistem economic şi social şi al marilor religii ale lumii.

Acesta este fondul intelectual şi istoric iniţial, pe baza căruia s-a conturat şi a cunoscut dezvoltările impresionante activitatea şi opera sa ştiinţifică.

În evoluţia gândirii ştiinţifice a lui Parsons pot fi identificate trei etape principale, în acelaşi timp distincte, dar şi intercorelate, prin tematica şi conţinutul lor ideatic.

Astfel, în *prima etapă* el şi-a propus să identifice şi să analizeze marile teme ale teoriei „acţiunii sociale", aşa cum au fost cele abordate şi

---

americană a profesorilor universitari şi *Academia americană de ştiinţe şi arte,* al cărui preşedinte a fost, începând din anul 1967.

Parsons a fost printre primii sociologi americani care a luat contact cu sociologii sovietici şi a fost primul care, în anul 1964, a predat o serie de lecţii despre sociologia americană, în URSS, la invitaţia Academiei de Ştiinţe a Uniunii Sovietice.

Moare la München în anul 1979.

tratate de marii precursori ai sociologiei contemporane – Max Weber, É. Durkheim, V. Pareto şi K. Marx.

În *a doua etapă,* s-a concentrat asupra problematicii antrenate de sistematizarea acestor teorii ale acţiunii sociale şi, în special, asupra inventarierii fundamentelor logice, epistemologice şi ştiinţifice ale acestora, ca bază necesară pentru elaborarea unei teorii generale a acţiunii sociale şi umane, de o mai mare capacitate de cuprindere şi universalitate.

Iar în cea de *a treia etapă,* el s-a străduit să aplice noua teorie generală a acţiunii sociale la diferitele domenii şi câmpuri ale cunoaşterii din ştiinţele sociale şi umane: economie, psihologie, ştiinţele politice etc.

În acest cadru, a adus o serie de corecţii şi completări concepţiilor anterioare, elaborând propria sa teorie generală a acţiunii sociale, ajungând până la urmă să îi confere un caracter şi o expresie evoluţionistă şi să refacă, în mod imprevizibil, joncţiunea cu marile teorii ale „societăţii", elaborate de A. Comte, Spencer, Sorokin etc.

Principalele idei şi teze ale lui Parsons au fost prezentate în lucrările sale succesive, specifice fiecărei etape de cercetare şi elaborare teoretică a problematicii abordate. Astfel, în lucrarea *Structura acţiunii sociale*, din anul 1937, pe baza analizei concepţiilor economistului clasic englez Alfred Marshall, ale lui Weber, Pareto şi Durkheim, el a ajuns la următoarele concluzii principale:

– deşi teoriile economice clasice au reuşit să introducă motivaţiile umane în activităţile economice, ele s-au mărginit să le considere aproape exclusiv din perspectivă utilitaristă şi liberală;

– Pareto a elaborat o teorie extinsă a acţiunii sociale şi umane nonraţionale, pe care economiştii au respins-o, considerând-o în afara discursului lor ştiinţific;

– Durkheim a elaborat conceptul şi teoria conştiinţei colective, care poate fi considerată drept „cheie" a explicaţiei psihologice şi sociale a acţiunii sociale normative şi a conduitei morale a oamenilor;

– de asemenea, Durkheim, prin teoria sa asupra contractului practicat de instituţiile economice moderne, a contribuit la clarificarea modalităţilor de organizare şi de funcţionare a acestora, ca şi a „jocului contrar şi complementar al forţelor solidarităţii, dezorganizării, a diferenţierii şi integrării sociale[1].

În analiza acestor idei şi teorii Parsons a urmărit multe obiective. Primul a fost acela de a analiza, comparativ, explicaţiile pe care acestea le-au formulat cu privire la originea, evoluţia şi esenţa capitalismului

[1] T. Parsons, *Durkheim`s Contribution to the Theory of Integration of Social Systems*, în *Sociological Theory and Modern Society,* Chap. I.

modern, continuând pe cele din teza sa de doctorat, în care a comparat analiza marxistă a capitalismului cu cele ale lui Sombart şi Weber. Apoi, la un nivel superior de generalitate a urmărit în ce mod au rezolvat predecesorii săi complexa problematică a relaţiilor dintre economic şi social, comparativ cu economistul A. Marshall, având în vedere că societatea capitalistă include ca şi componente organice ale sale, instituţii economice, structuri de proprietate şi de producţie, de desfacere etc., aflate în relaţii de dependenţă de valori, structuri sociale, atitudini şi comportamente non-economice. Ceea ce demonstrează că explicaţia strict economică a acestor realităţi este insuficientă şi că aceasta nu poate fi valabilă, fără cea sociologică.

Această temă a devenit, ulterior, una din axele centrale de cercetare teoretică şi unul din elementele care au conferit unitate întregii sale opere ştiinţifice.

Obiectivul final al acestor analize l-a constituit încercarea de a identifica o anumită „convergenţă" în teoriile celor patru autori spre ceea ce Parsons a denumit „teoria voluntaristă a acţiunii"[1], în sensul că, în modalităţi diferite, toţi au subliniat rolul „subiectivităţii" în acţiunea socială şi umană, concretizată în faptul că, oamenii acţionează totdeauna urmărind scopuri şi obiective proprii, fiind motivaţi de valorile la care aderă, pe care le respectă şi care îi inspiră în atitutdinile şi comportamentele lor. Ceea ce înseamnă că nu interesul personal este singurul motiv şi nici motivul dominant al acţiunii umane, întrucât aderând la anumite sisteme de valori, oamenii îşi propun norme şi obiective pe baza cărora îşi stabilesc reguli de conduită şi de viaţă. În consecinţă, vechile modalităţi de abordare şi de tratare a vechii problematici a raţionalităţii acţiunii umane, prin analiza raporturilor dintre mijloace şi scopuri, în perspectivă utilitaristă, nu mai par a fi satisfăcătoare, necesitatea depăşirii lor devenind din ce în ce mai evidentă.

Din această perspectivă şi-a propus Parsons să elaboreze o *teorie generalizată a acţiunii umane,* în lumina căreia să fie examinate mai temeinic instituţiile sociale, cum ar fi: familia, activitatea profesională, motivaţia economică, stratificarea socială, mişcările sociale şi politice, religia şi instituţiile religioase etc. Examinare realizată pe calea unor investigaţii empirice şi cercetări ale unor domenii şi zone circumscrise ale realităţii sociale concrete. În ceea ce îl priveşte, el a efectuat asemenea cercetări pe o perioadă de aproape un deceniu şi jumătate (1937–1950), care au stat la baza lucrărilor publicate între anii 1951–1953 (*Spre o teorie*

---

[1] Guy Rocher, *Talcott Parsons et la sociologie americaine,* Paris, P.U.F., 1972, p. 18.

generală a acțiunii, *Sistemul social*, *Lucrări de teorie a acțiunii*). În aceste lucrări el a ajuns la concluzia că pentru a se putea aplica oricărei forme ale acțiunii umane, teoria acțiunii trebuie să-şi lărgească dimensiunile, să fie suficient de abstractă şi de generală şi să fie aplicată nu numai acțiunilor economice sau sociale propriu-zise. Pentru a răspunde acestor exigențe este necesară elaborarea unui nou model al sistemului acțiunii sociale şi umane, care nu mai poate fi decât cel structural-funcționalist, deci un model de factură sistemică, iar fundamentele unui asemenea model vor fi în mod necesar *variabilele structurale* şi *dimensiunile funcționale* ale oricărui sistem de acțiune. Pe care, Persons le-a utilizat în analiza sistemului economic, în domeniul psihologiei şi al ştiinței politice.

În final, el şi-a propus ca, pe bazele teoretice, metodologice şi ale cercetărilor empirice pe care le-a realizat, să elaboreze o concepție şi o interpretare proprie a evoluției generale a societăților şi civilizațiilor umane, definind şi reconstituind etapele succesive prin care au trecut în decursul istoriei generale a umanității, diferitele tipuri de societăți.

Prin configurația şi structura personalității sale intelectuale, prin abordările specifice ale tematicii şi domeniilor de investigație pe care le-a cultivat, prin concepțiile, teoriile şi soluțiile propuse pentru aprofundarea cunoaşterii activității şi vieții sociale, Parsons s-a detaşat de tradițiile sociologice ale țării sale, deschizând noi orizonturi în dezvoltarea sociologiei ca ştiință.

Semnificația originalității, activității şi operei sale este cu atât mai pregnantă, cu cât el a realizat-o într-o epocă în care în America sociologia era funciarmente empiristă, în sensul profund al conceptului, concretizată într-o veritabilă „venerare a faptelor, nefalsificate şi camuflate de un cadru conceptual sau teoretic preconceput şi în care teoria era adesea asimilată filosofiei, unei doctrine sociale, sau la ceea ce era denumită în mod eronat „metafizică" şi ea apărea în mod straniu antitetică cercetării ştiințifice"[1]. Epocă în care pe prim planul cercetărilor sociologice se situau cele de sociologie urbană (în special de patologie socială urbană) promovate de Şcoala de la Chicago, seria marilor monografii urbane, care introduceau o neîncredere, aproape generalizată, față de orice generalizare teoretică şi cercetări de psihologie socială, în care interesul față de istoria sociologiei şi față de ideile sociale dispăruse aproape complet, acestea fiind considerate un fel de „cultură superfluă", de care, toată lumea, se ținea la distanță.

Ca atare, preocupându-se de elaborări teoretice abstracte, fiind pasionat de istoria sociologiei, a ideilor şi doctrinelor sociale, Parsons s-a

---

[1] Guy Rochet, *op. cit.,* p. 22–23.

„singularizat” în comunitatea ştiinţifică academică americană, acţionând contra curentului dominant.

Important este însă faptul că urmând această cale, Parsons şi-a adus o contribuţie ştiinţifică majoră la clarificarea multor probleme ale metodologiei, construcţiei conceptuale în sociologie, ale logicii şi epistemologiei cunoaşterii societăţii ca sistem, răspunzând unor necesităţi reale ale sistematizării analitice, ale profesionalizării şi instituţionalizării moderne a sociologiei, ceea ce explică audienţa socială încă majoră a sociologiei şi a teoriilor structural-funcţionaliste ale sistemului şi acţiunii sociale.

2. **Conceptul de acţiune socială**

T. Parsons nu este doar un reprezentant important al concepţiei structural-funcţionaliste din sociologia contemporană. El şi concepţia sa se află la *răscrucea* devenirilor noi ale teoriei şi metodologiei ştiinţei sociologice, încercând o dublă sinteză: a descoperirilor teoretice făcute cu mai mult de o jumătate de veac în urmă, de Weber, Durkheim şi Pareto, pe de o parte, de Karl Marx, pe de altă parte, a conceptelor şi instrumentelor prin care aspecte particulare ale societăţii pot fi integrate teoretic într-un *sistem logic* de cunoaştere ştiinţifică. Dacă „faptul social”, în sociologia lui Durkheim, este evaluat ca un concept „acţionalist”, atunci toţi sociologii „clasici” au identificat obiectul ştiinţei lor în *acţiunea socială,* care reprezintă deci şi primul nivel al *sintezei* structural-funcţionaliste parsonsiene. Care sunt „treptele” acestei sinteze?

Parsons defineşte *acţiunea socială* într-o manieră weberiană, ca o conduită umană motivată şi orientată prin semnificaţiile pe care „actorul” le descoperă în mediul său, de care el este nevoit să ţină seama şi cărora încearcă să le răspundă[1]. Definiţia lui Weber presupune ceea ce Parsons va numi postulatul *individualismului voluntarist,* care generează două dificultăţi în constituirea sociologiei ştiinţifice: 1. chiar dacă „actorul” poate fi asimilat colectivităţii, grupului, clasei, unei regiuni sau civilizaţii, statutul epistemologic al conceptului de actor *individual* este imprecis şi neclar; 2. voluntarismul este o atitudine adecvată pentru a înţelege societatea ca o *creaţie socială* (nu doar ca un produs exterior sau absolut independent faţă de „actorii” sociali), dar el este şi o consecinţă a *afirmării normelor sociale,* nu a slăbirii sau „evitării” lor de către „actor”. Weber nu a oferit răspunsuri şi mijloace pentru a înlătura aceste două dificultăţi, dar este uşor de văzut că

---

[1] T. Parsons, *The Structure of Social Action,* vol. 1, New York, The Free Press, 1968, p. 45.

prima dintre ele l-a preocupat pe V. Pareto, iar cealaltă a stat mereu în atenția lui É. Durkheim.

Pe scurt, V. Pareto a sesizat că actorii individuali acționează totdeauna *concret,* în timp ce observația sociologică este totdeauna abstractă, în sensul că selectează într-o formă sau alta evidența empirică. De aceea, sociologul italian a delimitat nivelul *analitic* şi cel *sintetic* (concret) în studiul acțiunii. Studiul analitic presupune „descompunerea" acțiunii în „elemente" (reziduri, derivații, interese etc.), cel sintetic reconstruieşte aceste elemente într-un ansamblu (sistem); analitic, acțiunea este individuală, sintetic, ea este *interacțiune.* Din punct de vedere analitic, acțiunea umană poate fi evaluată ca fiind logico-experimentală (logică) sau nonlogico-experimentală (nonlogică), în timp ce interacțiunea (nivelul sistetic al acțiunii) este, cel mai adesea, *numai nonlogică.* Pareto reuşeşte să clarifice statutul epistemologic al individualismului, sugerând că din confruntarea acțiunilor individuale „descompuse analitic" se naşte iraționalitatea interacțiunii, a sistemului social, şi că pentru evaluarea ştiințifică a acesteia sociologul trebuie să studieze nu motivele (psihologice) ale individului, ci „formele" în care aceste motive sunt legitimate *socialmente* prin „derivații". La limită, în concepția lui Pareto, acțiunea este nonlogică atunci când „actorul" este nevoit să urmărească nu numai sau nu atât normele *ştiinței,* cât pe cele ale *comunității sociale* în care el este integrat. Ceea ce înseamnă, deci, că acțiunile umane *sociale* sunt în primul rând nonlogice şi nu pur şi simplu acțiuni umane *individuale* (acestea nu pot fi nonlogice numai datorită ignoranței „actorului").

Folosind sociologia paretiană ca intrument teoretic adecvat pentru clasificarea dimensiunii individualiste a postulatului weberian, T. Parsons atrage însă atenția asupra *dilemei utilitariste* specifice acestei sociologii: în timp ce norma ştiințifică şi utilitatea individuală pot să coincidă, norma socială este prin definiție *potrivnică* utilității individuale; ea i se *impune* individului, determinându-l să acționeze nonlogic sau să „trişeze" permanent, cu ajutorul „derivațiilor". Or, Durkheim a arătat că norma socială reprezintă pentru individ nu numai o *obligație,* dar şi o *datorie* acceptată în mod liber, neconstrâns, de către individ, ca o entitate în sine, tot aşa cum *credința* în normele legale este la Max Weber suportul social al legitimării raționale a dominației legale. Mai sunt comportamentele ghidate de datorie şi credință nonlogice în acest caz? Şi Weber şi Durkheim le considerau, dimpotrivă, raționale. Neînțelegerile dintre Pareto, pe de o parte, Weber şi Durkheim, pe de altă parte, sunt, consideră Parsons, numai

aparente[1]. Există *două* tipuri de raționalitate a acțiunii: una este *raționalitatea intrinsecă,* definită de Pareto ca acțiune logică, cealaltă este *raționalitatea extrinsecă,* pe care Parsons o identifică în opera lui Durkheim şi o numeşte *simbolică*[2]. Aceasta din urmă apare totuşi şi în sociologia lui Pareto ca acțiune nonlogică, în care adecvarea mijloace-scop nu poate fi evaluată după standardele ştiinței logico-experimentale, cum este cazul acțiunilor orientate spre îndeplinirea datoriei sau bazate pe credința într-o valoare. „Raționalitatea nonlogică" nu este însă o contradicție în termeni, fiindcă sociologul italian ne avertizează că nonlogicul nu se confundă cu *iraționalul.* Deşi Durkheim este mult mai explicit decât Pareto în această privință, „raționalitatea nonlogică" ne arată că structura acțiunii sociale nu este identică cu cea a raporturilor dintre mijloacele şi scopurile agentului, căci fiecare acțiune se desfăşoară într-o *situație acțională* (*environment*), iar aceasta este definită prin totalitatea „semnelor" pe care agentul le decodifică şi față de care acționează. *Environment-ul*[3] cuprinde mai întâi *mediul fizic,* adică obiectele materiale, condițiile climaterice, geografia şi geologia locurilor, organismul biologic. Raporturile actorului cu mediul fizic se constituie într-un „joc" de interpretări prin care actorul percepe realitatea şi o înțelege, adică îi dă un sens în funcție de care el va acționa. În al doilea rând, „environment-ul" cuprinde *mediul obiectelor sociale,* format din ceilalți actori care acționează şi din complexitatea raporturilor sociale. În ultimă instanță, interacțiunea dintre două sau mai multe persoane, şi mai ales *subiectivitatea* care este angajată în aceasta, constituie axul principal al teoriei lui Parsons[4]. Tot în categoria „obiectelor sociale" se află şi elementele simbolice ale tradiției culturale, idei sau credințe, precum şi simbolurile „expresive" şi modelele

---

[1] Totuşi Parsons a „oscilat" adesea în aprecierea pozițiilor celor trei sociologii „clasice". Deşi în *The Structure…* influența weberiană este dominantă, în lucrările ulterioare Parsons a analizat acțiunea într-o „manieră mai durkheimistă"; „Martindale exagerează însă, atunci când spune că ar fi abandonat definitiv viziunea weberiană" (T. Parsons, *The Structure of Social Action, ed. cit.,* vol. 1, p. 11).

[2] T. Parsons, *The Structure of Social Action, ed. cit.,* p. 210.

[3] Deşi traductibil prin „mediu" (înconjurător) termenul „environment" a fost însuşit ca atare în limbile moderne, „mediul" fiind adesea asimilat mediului fizic înconjurător, ca un cadru natural, în timp ce „environment-ul" cuprinde (cel puțin în accepția parsonsiană) atât obiectul fizic, cât şi pe cele *sociale* şi *culturale.*

[4] Aceasta nu înseamnă, totuşi, că sociologia parsonsiană este una „subiectivă" în sens psihologic. Dimpotrivă, în concepția lui Parsons, latura „subiectivă" a acțiunii sociale are un statut obiectiv, aspectul subiectiv interesându-l pe sociolog numai în măsura în care este „instituționalizat", obiectivat.

valorice, atât timp cât sunt tratate de actor ca obiecte situaţionale şi nu sunt „internalizate” de el ca elemente ale structurii personalităţii sale. Toate acestea constituie „obiectele culturale” ale „environment-ului”.

Despărţind realitatea în două moduri de existenţă, „real” şi „simbolic”, Parsons va relua distincţia dintre acţiunea logică şi nonlogică a lui Pareto şi va încerca să explice acţiunea simbolică, adică *socială.* Rolul simbolurilor în lumea socială este dominant în concepţia sociologului american: pe de o parte, numai „traversând” lumea semnelor şi simbolurilor „actorul” poate să cunoască „environment-ul” său, să-l „resimtă”, să-l evalueze, în sfârşit, să-l manipuleze. Totodată, o funcţie importantă a „simbolisticii” în acţiunea socială este accea de a *media* regulile de conduită, normele, valorile culturale, adică tot ce serveşte „actorului” drept ghid în orientarea acţiunii sale. Prin aceste norme şi valori (a căror natură simbolică nu trebuie deloc pierdută din vedere) este făcută *comunicabilă* conduita unui om, prin ele ea devine mai puţin opacă faţă de ceilalţi „actori”. „Orbita simbolică” îi permite „actorului” să interpreteze o situaţie, să-i găsească principalele puncte de reper. În sfârşit, normele şi valorile culturale sunt cele care-i furnizează scopurile şi mijloacele specifice, conferind acţiunii o semnificaţie *particulară* atât „în ochii săi”, cât şi în ai celorlalţi. În concluzie, acţiunea socială este compusă din patru elemente: *un subiect,* „actorul”; *o situaţie,* care cuprinde obiectele fizice şi sociale cu care „actorul” se află într-un anumit raport; *simbolurile,* prin intermediul cărora el intră în raporturi cu diferite elemente ale situaţiei şi le atribuie o semnificaţie; *reguli, norme, valori,* care ghidează orientarea acţiunii, adică raporturile „actorului” cu obiectele sociale şi nonsociale.

3. **Sistemul acţiunii sociale**

Toate aceste elemente se referă la acţiunea concretă sau „sintetică” (în terminologia lui Pareto), dar aceasta poate fi „descompusă”, la rândul ei, în mai multe *„unităţi”* ca: fracţiuni de gest, cuvinte, mimici, a căror asamblare formează, de exemplu, un rol social sau un anumit „moment” al interacţiunii dintre doi „actori”. Pe de altă parte, o acţiune nu este niciodată izolată, ci face parte dintr-un ansamblu mai larg, aşa încât orice acţiune poate fi considerată în acelaşi timp ca *totalitate* de unităţi şi ca un *element* al unei totalităţi mai largi, ceea ce face posibilă, în viziunea lui T. Parsons, conceperea acţiunii ca un *sistem* care trebuie să răspundă la cel puţin trei tipuri de condiţii:

1. *Condiţii de structură:* care se referă la modalităţile de organizare, ghidate de modelele normative ce permit relativa stabilitate a sistemului. Aceste modele constituie *variabilele structurale* ale sistemului acţiunii

sociale *(pattern variables)* şi reprezintă „dilemele" acesteia, cu care agentul este permanent confruntat. Numărul acestor dileme este desigur mare, dar nu este nelimitat. Dintre cele mai frecvente, Parsons reţine cinci tipuri polare, dezvoltând astfel tipologia „societate-comunitate" a lui F. Tonnies: *universalism – particularism,* în raport cu care obiectul acţiunii este evaluat cu ajutorul unor criterii generale, universal valabile sau, dimpotrivă, al unor criterii ad-hoc, particulare; *performanţă – calitate,* după cum „actorul" judecă sau nu un obiect în funcţie de ceea ce poate fi realizat cu ajutorul lui; *neutralitate afectivă – afectivitate*, după natura afectivă sau nonafectivă a evaluării obiectului; *specificitate – difuziune,* după cum raportarea „actorului" la ceilalţi este una strict funcţională sau multiplă; orientarea *către sine* a „actorului" sau orientarea lui *către colectivitatea* căreia îi aparţine. Se poate observa că primele două variabile structurale se referă la obiectul acţiunii, şi ele sunt numite de Parsons *variabile structurale ale modalităţii obiectului,* celorlalte se referă la „actor", sunt *variabile structurale ale orientării spre obiect.* Dar atât unele cât şi celelalte nu pot asigura stabilirea sistemului, dacă acesta nu răspunde unor *funcţii* specifice, adică dacă nu satisface un set de nevoi *interne* şi *externe.*

2. *Condiţii de realizare a funcţiilor* sistemului: presupun activităţi „consumatoare" sau „instrumentale", după cum „actorul" urmăreşte scopuri limitate şi imediate sau să producă *mijloace* pentru scopuri îndepărtate. Activităţile instrumentale satisfac exigenţele funcţiilor de *adaptare* şi *menţinere latentă a modelului cultural,* cele „consumatoare" răspund nevoilor de *integrare* şi *„realizare a scopurilor".* Iată cum defineşte Parsons aceste patru „imperative funcţionale": a) *„Funcţia de adaptare* preluată din teoria biologică se referă la interfaţa dintre sistem şi mediul înconjurător, în special la interesele de lungă durată ale sistemului, de menţinere şi dezvoltare într-o perspectivă *evoluţionară";* b) *„Funcţia de atingere a scopurilor* se referă la nevoile sistemului de acţiune de a stabili relaţii relativ specifice cu mediul înconjurător şi, de asemenea, structuri şi procese care să faciliteze capacităţile sistemului în această direcţie"[1]; c) *Funcţia de integrare* urmăreşte crearea unor „mecanisme mediatoare capabile să îndulcească conflictele potenţiale din sistem şi să conducă la întărirea lui"[2]. d) *Funcţia de menţinere latentă a modelului cultural* contribuie, pe de o parte, la delimitarea societăţii de natură şi asigură, pe de altă parte, continuitatea sistemului prin transmiterea de la o generaţie la alta a „codului cultural-simbolic".

---

[1] T. Parsons and G.M. Platt, *The American University,* Cambridge, Harvard University Press, 1975, p. 13–14.

[2] *Ibidem,* p. 14.

Elementele structurii şi funcţiile acţiunii sociale formează *paradigma structural-funcţională a sistemului acţiunii.*

3. *Procesualitatea* reprezintă a treia condiţie a existenţei sistemului. Ea nu este totuşi cuprinsă în paradigma structural-funcţională, iar Parsons îi acordă o mică importanţă, cu excepţia a două tipuri de procesualităţi în sistem (diferenţierea şi integrarea) studiate mai mult ca procese *evoluţionare* decât sistemice. De aceea, la ele ne vom referi atunci când vom discuta „evoluţionismul funcţionalist". Să încercăm acum un bilanţ al sociologiei acţiunii sociale la T. Parsons.

Un merit incontestabil al acestei sociologii este, desigur, acela de a fi produs o viziune *globală* asupra acţiunii sociale ca subsistem al sistemului acţiunii umane în general[1]. Nici unul dintre cei trei sociologi pe care-i analizează Parsons în *Structura acţiunii sociale* nu a sesizat atât de clar interdependenţa acţiunii sociale cu formele acţiunii umane ca sistem. Deşi Weber şi Pareto au încercat să clarifice legăturile activităţii sau acţiunii sociale (nonlogice) cu acţiunea economică, îndeosebi, rezultatele la care au ajuns ei au fost mai degrabă eşecuri teoretice. Teoriile lor sociologice n-au permis o viziune *interdisciplinară,* reală şi eficientă, Pareto eşuând într-un psihologism acţionalist care ignora realizările psihologiei contemporane lui, iar Weber a insistat mai mult asupra formelor de raţionalizare (economică) a acţiunilor umane iraţionale. Parsons a adoptat o viziune mai *pragmatică,* concretizată în colaborarea sa cu specialişti în psihologie, economie sau chiar biologie, dar teoria generală a acţiunii umane care a rezultat astfel nu şi-a atins scopurile propuse, din mai multe motive. În primul rând, datorită faptului că paradigma structural-funcţionalistă a fost extinsă la toate tipurile de acţiune umană, rezultatul fiind o ambiguitate în definirea *specificităţii* fiecărei acţiuni şi o evaluare destul de abstractă, pentru a putea fi aplicată practic, a comportamentului fiecărui subsistem al acţiunii umane.

În al doilea rând, atât „variabilele structurale", cât şi „imperativele funcţionale" suportă o *ierarhizare* în care rolul principal îl deţin *normele culturale.* Acţiunile umane apar mai degrabă ca *deducţii* din aceste norme, decât ca procese de producere efectivă a lor. În consecinţă, condiţiile procesualităţii sistemului acţiunii sunt limitate la o procesualitate de „reproducere", de obicei culturală, ceea ce face din logica sistemului acţiunii propusă de Parsons mai degrabă *o logică a conservării acestui*

---

[1] Din acest punct de vedere, lectura critică a sociologiei paronsiene a acţiunii poate valorifica multe idei şi concepte ale acesteia în beneficiul unei teorii ştiinţifice a sistemului, structurii şi „megastructurii" acţiunii sociale, aşa cum se poate observa în A. Mihu, *A.B.C.-ul investigaţiei sociologice,* vol. 1, Editura Dacia, 1971, partea I – *Obiectul.*

sistem. Integrarea acțiunilor în sistem, obiectul propriu-zis al sociologiei ca știință, este astfel definită ca mijloc de eliminare a tensiunilor, conflictelor agenților şi defineşte la rândul ei o ordine socială „suprapusă" acțiunilor, şi nu produsă de ele.

În sfârşit, sociologia lui Parsons abordează mai degrabă *concepte decât realități,* părțile şi nu întregul, statica şi nu dinamica. Individul însuşi, agentul acțiunii, îşi regăseşte cu mare dificultate propria personalitate în schema logică a acțiunii propusă de Parsons. El este definit mai mult „din exterior", din perspectiva simbolurilor şi mai puțin din perspectiva condiției sale umane, a rutinelor şi inovațiilor sale. De fapt, inovația socială se reduce la Parsons la descoperirea mijloacelor de satisfacere a „imperativelor funcționale", şi nu se referă la schimbarea *naturii* scopurilor şi normelor acțiunii însăşi.

Teoria generală a acțiunii urmăreşte în primul rând un scop *metodologic,* acela de a construi o schemă de analiză logică a acțiunilor umane concrete. Modalitățile de realizare a acestor acțiuni pot fi determinate prin studiul societăților concrete. Când trece de la sociologia sa analitică la o sociologie empirică, Parsons este însă nevoit să-şi modifice aproape de fiecare dată propria sa schemă analitică. Conceperea acțiunii ca sistem este însă o premisă fructuoasă a abordării societății ca întreg, ceea ce-l face pe sociologul american să reia teoria acțiunii sociale nu atât în planul verificării ei empirice, în care dificultățile ar fi mai mari decât câştigurile de cunoaştere, cât în cel al extinderii schemei logice a acțiunii la structura întregii societăți. Rezultatul acestei extensii îl constituie teoria sociologică a sistemului social şi a integrării sociale.

4. **Societatea, sistemul social şi integrarea socială**

Premisa metodologică a teoriei sistemului social o constituie, la Parsons, *conceptul de sistem social al acțiunii:* „Interacțiunea actorilor individuali se desfăşoară în anumite condiții care fac posibilă considerarea ei ca un sistem în sensul științific al termenului şi, prin urmare, un gen de analiză teoretică a interacțiunii care a fost aplicat cu succes altor tipuri de sisteme în celelalte științe"[1]. Sistemul social poate fi definit din două perspective complementare. Una este cea a *teoriei acțiunii,* în care sistemul social este conceput ca un sistem al „unităților de acțiune", iar teoria sistemului social este o analiză a „structurii interne" a acestor unități; cealaltă este perspectiva analizei științifice a diferitelor sisteme *fizico-naturale* sau *culturale.* Şi într-un caz şi în celălalt, se urmăreşte analiza

[1] T. Parsons, *The Social System,* New York, The Free Press, 1951, p. 3.

interacţiunilor dintre cele trei clase de obiecte care constituie „lumea ca obiect”: sociale, fizice, culturale. Toate trei apar în cea mai simplă definiţie a sistemului social: „Un sistem social constă dintr-o pluralitate de actori individuali care: interacţionează unii cu alţii într-o situaţie ce conţine un aspect fizic; sunt motivaţi în termenii unei tendinţe de «optimizare a gratificaţiei»; relaţia lor cu «situaţiile», incluzând aici pe ceilalţi actori, este definită şi mediată în termenii unui sistem de simboluri împărtăşite şi structurate cultural”[1].

Sistemul social este însă *doar unul* dintre cele trei aspecte ale structurării acţiunii sociale, iar analiza lui nu poate fi făcută prin reducerea la celelalte două (personalitatea şi cultura). În schimb, schema de analiză a sistemului acţiunii sociale este valabilă, aproape punct cu punct, şi pentru analiza sistemului social, deoarece şi acesta este conceput de Parsons ca un mod de organizare a elementelor acţiunii constând din stabilirea *„pattern*-urilor interactive dintre o pluralitate de actori individuali”. În teoria parsonsiană a sistemului social, acţiunile sau unităţile de acţiune sunt considerate numai ca unităţi *relaţionale* şi, prin urmare, elementele propriu-zise ale sistemului social sunt unităţile care produc o ordine a *status-rolurilor,* în fapt, *structura relaţională a sistemului.* Definirea statusurilor şi rolurilor corespunde „perspectivei reciproce inerente în interacţiune”, adică fiecare „actor” este, pe rând, obiect şi subiect al acţiunii. Când este obiect, „actorul” performează un act care are semnificaţie de *status,* iar când acţionează el însuşi, când este obiect, „actorul” „joacă” un *rol.* În sfârşit, pentru că statusul şi rolul nu sunt atribute ale individului sau „actorului” individual, acesta este el însuşi un element sau o *unitate* a sistemului social. Ca să rezumăm, elementele sistemului social sunt: *actul social,* realizat de un „actor” care este orientat spre ceilalţi „actori”, consideraţi ca „obiecte”; *status-rolul,* ca un subsistem organizat al „actorului” sau „actorilor”, care ocupă statusurile şi acţionează unii faţă de alţii în termenii unor „orientări reciproce date”; *actorul* însuşi ca o unitate socială, sistemul organizat al tuturor statusurilor şi rolurilor care se referă la el atât ca un obiect social, cât şi ca „autor” al unui „sistem de activităţi de rol”[2]. Problema importantă a sistemului social nu este însă, după Parsons, cea a elementelor componente, ci a *structurii* sistemului, adică a interacţiunii totdeauna „ordonate” sau integrate dintre aceste elemente, în fond, vechea problemă „hobbesiană a ordinii”. Parsons o rezolvă şi la nivelul sistemului social, postulând, mai întâi, *echilibrul funcţional* sau *integrativ,* dar, după părerea noastră, cerinţele funcţionale ale sistemului social nu au sens decât prin raportare la

[1] *Ibidem,* p. 5–6.
[2] *Ibidem,* p. 26.

acest postulat, căci, dacă echilibrul sau ordinea socială nu mai sunt postulate teoretice, este puțin probabil că orientările motivaționale şi de valoare mai rămân cerințe *necesare,* practice, ale unui sistem social. Dimpotrivă, în acest caz, acțiunea este orientată *împotriva* acestor orientări şi nu *după* ele. T. Parsons nu-şi pune însă asemenea probleme. El vrea să explice *cum este posibilă ordinea socială* (capitalistă) şi *nu* cum poate fi ea *schimbată;* cum poate fi maximizat tipul (capitalist) de raționalitate socială şi nu cum generează el propria *schimbare.* Sistemul social pe care-l analizează sociologul american nu este, de fapt, un sistem social *real,* ci o construcție sociologică *ideal-tipică,* în fond o „utopie" construită prin exagerarea „valorilor" la care sociologul este ataşat, cum ar spune Max Weber[1]. Dar când acest „ataşament" nu este conştientizat şi expus de cercetător în analiza sa, ne avertiza Weber, investigația ştiințifică tinde să se transforme într-o ideologie. Conştientizează şi expune Parsons „ataşamentul" său valoric?

Pentru ca sistemul social să „trăiască" şi să „supraviețuiască", ceea ce înseamnă acelaşi lucru la Parsons, adică să se „mențină", trebuie ca „actorii" să acționeze. Şi aceştia nu acționează decât dacă au o *motivație „minimă"* şi *„adecvată";* adică sunt „orientați spre performanțe necesare pentru ca sistemul în chestiune să persiste şi să se dezvolte"[2]. Adecvarea motivației, care, să nu uităm, este cerută de *menținerea sistemului,* presupune: „un minimum de control asupra comportamentului, care este potențial disruptiv", adică „problema motivațională a ordinii" pe care Parsons o „rezolvă" introducând un concept suplimentar celui de orientare motivațională: *instituționalizarea;* şi adaptarea motivelor „actorului" la „expectațiile sale de rol", adică la ceea ce el aşteaptă din partea celorlalți; cerința integrării sistemului, de fapt, adaptarea motivației „actorilor" la *standardele culturale normative* care integrează sistemul acțiunii. Aceste standarde sunt numite de T. Parsons *pattern-uri ale orientării de valoare,* şi ele sunt: *eficiente* când conformitatea sau nonconformitatea reprezintă o funcție a intereselor instrumentale ale „actorilor"; *internalizate,* când conformitatea devine „o cerință interioară a structurii personalității". Parsons consideră „internalizarea" ca tip de bază al integrării motivației, fiindcă ea determină *structura instituțională* a sistemului. Instituția este un complex de „roluri integrate", şi fiindcă ea presupune o permanentă „evaluare" a structurilor de rol implică un grad mai mic sau mai mare de

[1] Caracterul *utopic* al sistemului sociologic parsonsian a fost sesizat pentru prima dată de R. Dahrendorf în *Out of Utopia: Towards a Reorientation of Sociological Analysis*, în „American Journal of Sociology", vol. LXIV, nr. 2, 1958.

[2] *Ibidem,* p. 29

„semnificaţie *morală”,* care se referă la conformitatea structurii de rol cu nevoile sistemului şi face posibilă „orientarea mutuală solidară după un sistem *comun* de valori”, ceea ce reprezintă o *colectivitate.*

„Instituţionalizarea” este „placa turnantă” în teoria sociologică parsonsiană. Ea explică atât solidaritatea şi comunitatea valorilor, cât şi *„diferenţierea* rolurilor” (redusă la „diferenţierea *pattern*-urilor culturale care sunt instituţionalizate în roluri”).

În dedicaţia lucrării *Sistemul social,* Parsons se caracterizează ca un „teoretician incurabil”. S-a spus adesea că numai dialectica hegeliană poate rivaliza cu „realismul analitic” al construcţiei conceptuale parsonsiene. În filosofia socială hegeliană toate contradicţiile erau miraculos „depăşite” prin conceptul atotputernic de „stat”. În „realismul analitic” contradicţiile sunt suprimate înainte de a se manifesta, graţie integrării instituţionalizate a sistemului social. „Controlul social” este permanent şi atotcuprinzător: separaţia, diversificarea, tot ceea ce ar putea afecta într-un fel sau altul unitatea sistemului social reprezintă pentru Parsons modalităţile de „reîntărire” a acestuia, de restabilire a *ordinii.* De aceea, analiza parsonsiană a proceselor de „diferenţiere” din sistemul social nu ne poate spune nimic despre *schimbarea socială,* ci (având în vedere ambiţia sociologului american de a elabora „sinteze conceptuale complete”) totul despre *ordinea socială normativă.* Diferenţierile sociale sunt reduse în sociologia lui Parsons la „diferenţieri *instituţionale* de rol”. Ele corespund deci „orientărilor motivaţionale” (cognitivă, catectică şi evaluativă) şi conduc la obţinerea de către „actor” a unei „gratificaţii”: *cognitive* (soluţia la o problemă de cunoaştere); *catectice* (realizarea unui scop imediat, care generează o satisfacţie emoţional-afectivă); *evaluative* (integrarea intereselor iniţial divergente sau rezolvarea ori minimalizarea conflictelor actuale şi anticipate).

Tipologia „diferenţierilor de rol” îşi are corespondentul în tipologia *pattern*-urilor culturale: orientării *cognitive* îi corespunde *sistemul* cognitiv al ideilor şi credinţelor, celei *catectice* un sistem de *simboluri expresive,* iar orientării evaluative sistemul *pattern-urilor integrative* sau al *standardelor de orientare valorică*. „Corespondenţele” nu se opresc însă aici. Cele două tipologii sunt legate cu o a treia, care se referă la structura instituţională a sistemului social însuşi. Instituţiile sistemului social sunt: *relaţionale,* a căror activitate principală este îndreptată spre stabilizarea sistemului prin definirea clară a statusurilor şi rolurilor părţilor care interacţionează*;* *regulative,* care reglementează interesele „actorilor” în aşa fel, încât ele să nu „lezeze” pe cele ale colectivităţii; *culturale,* care nu implică neapărat

„ataşarea" „actorilor" la *pattern*-urile de orientare valorică morală, ci numai „acceptarea" acestora.

Diferenţierile structurilor de rol sunt deci supuse „controlului" structurilor instituţionalizate, care sunt ghidate de *pattern*-urile orientărilor de valoare. Cum şi acestea din urmă sunt „diferenţiate", „etajul" următor al edificiului sistemului social trebuie să conţină *regulile* după care aceste *pattern*-uri definesc structurile relaţionale ale expectaţiilor de rol, ceea ce Parsons numeşte „variabilele-tip ale orientărilor de valoare", şi pe care le derivă logic din teoria acţiunii. Astfel, cele cinci „dileme" ale orientărilor de valoare sunt reanalizate din perspectiva sistemului social. Orientarea spre afectivitate *versus* neutralitate afectivă apare, în cazul sistemului social, ca „dilemă a gratificaţiei sau disciplinei"; orientarea spre sine *versus* colectivitate capătă forma „dilemei interesului privat *versus* colectiv"; universalism *versus* particularism este „tradus" în teoria sistemului social prin „dilema alegerii între tipurile/standardele orientării de valoare", iar „realizarea – prescrierea" devine „dilema alegerii între modalităţile obiectului social"; în sfârşit, „specificitate *versus* difuziune" îşi are corespondentul în „definiţia scopului/interesului faţă de obiect". Această clasificare a alternativelor-tip nu are nici o valoare în sine. Cel puţin nu are mai multă valoare decât orice clasificare *abstractă* şi *arbitrară* a unor fapte sociale, cum sunt cea a reziduurilor la V. Pareto şi cea a instinctelor, trebuinţelor, nevoilor, intereselor, întâlnită la numeroşi sociologi şi psihologi de la începutul secolului. Clasificarea „alternativelor-tip" are însă o valoare explicativă pentru poziţia de principiu adoptată de Parsons în investigarea sistemului social. *Valorile reprezintă în concepţia sa orientările ultime ale acţiunii.* Ele sunt, în fapt, *fundamentul* sistemului social. Valorile constituie însă şi *premisele metodologice* pe care se construieşte teoria sistemului social, iar analiza acestora ne poate lămuri mai bine asupra „orientărilor de valoare" pentru care optează T. Parsons însuşi. Prima dintre acestea este *optimizarea gratificaţiei.* Sociologul american traduce astfel imperativul economiei burgheze a raţionalismului economic: *homo oeconomicus* este motivat de urmărirea raţională a maximizării câştigului, ceea ce, în limbaj parsonsian, înseamnă că „obiectul social este totdeauna, actual sau potenţial, într-un anumit grad, un obiect al catezisului". Avem astfel un prim standard valoric al orientării „agentului". Orientarea lui spre urmărirea interesului imediat este contrabalansată de cele instrumentale şi evaluative (morale). Amândouă îi solicită individului respectarea *normelor de disciplină:* „interioară" (definită de Max Weber ca disciplină puritană a urmăririi metodice a scopului individual); *„colectivă"* (care-l obligă pe individ să urmărească nu numai interesele sale private, ci

şi pe cele colective). Dar cine defineşte, după Parsons, regulile morale sau măcar instrumentale ale „disciplinei” la care „actorul” este permanent obligat? Desigur, standardele de valoare!

În limbajul structuralist al lui Parsons, indivizii „reali şi vii”, *nu acţionează,* ci „sunt acţionaţi”; singura lor „libertate” este aceea de a *se conforma* „standardelor” sistemului, clasificate de Parsons ca „variabile-tip”. De aceea, problema principală a concepţiei parsonsiene este cea a *surselor* acestor variabile-tip. Căci sociologul american nu arată nici cum se constituie ele şi nici *criteriile* după care sunt selectate şi acţionează în *orice* sistem social. Credem însă că sursa acestor variabile nu este greu de găsit. Ea este *ideologică* şi constă în *liberalismul burghez* pe care Parsons voia să-l legitimeze „ştiinţific” în sociologie. În fiecare dintre aşa-zisele „dileme” ale „standardelor de valoare” regăsim nu doar o „traducere” funcţionalistă a „antinomiilor” *societate – comunitate* (Tönnies), ci şi a celor proprii ideologiei liberale: utilitate individuală sau colectivă? libertate sau constrângere socială? individualism pragmatic sau colectivism moral? bunăstare materială sau satisfacţie spirituală? sentiment sau raţiune? Nu numai „dilemele” liberalismului, dar şi „răspunsurile” acestei ideologii sunt „valorificate analitic” în sociologia lui Parsons: echilibrul social, contrabalansarea forţelor, „gratificaţia” şi maximizarea ei (de fapt, a profitului). Conceptul sociologic care încearcă să „acopere” conţinutul burghezo-liberal al concepţiei lui T. Parsons este cel de *integrare.* Aplicat societăţii capitaliste „avansate” americane, integrarea presupune menţinerea *ordinii* acestei societăţi, ceea ce în terminologia parsonsiană constituie o cerinţă funcţională a *structurii* sistemului social.

5. **Organizarea şi structura sistemului social**

În analiza organizării sistemului social, Parsons pleacă de la structura „contextului relaţional al instituţiilor”, în care predominante sunt „interesele instrumentale”. Ori de câte ori vorbeşte de „instrumentalitate”, Parsons are în vedere un ansamblu de „mijloace de acţiune” care, la rândul lor, sugerează structura *economică* a societăţii. Sunt două raţiuni pentru care structura economică este numai indirect prezentă ca un concept de bază în sociologia lui Parsons. Atent şi adesea receptiv la unele idei şi teze ale concepţiei materialist-dialectice şi istorice, Parsons a „împrumutat” de la Marx conceptul de suprastructură, tezele privind rolul intereselor economice în evoluţia societăţii, importanţa luptelor dintre clasele sociale şi conceptul însuşi de structură economică. Or, a opera direct cu acest concept ar putea însemna o recunoaştere „deschisă”, din partea lui Parsons, cel puţin a „virtuţilor explicative” ale conceptului de structură economică, dacă

nu şi a *consecinţelor metodologice* şi *ideologice* pe care teoria marxistă a structurilor economice le presupune. Parsons foloseşte într-un mod „mascat” conceptul de structură economică şi din altă raţiune: economia este un *subsistem* al sistemului social; şi nu „organism *social* de producţie”, ca în concepţia lui Marx; ea nu determină *natura* acestuia, aşa cum „partea” nu determină „întregul”; în consecinţă, analiza sociologică a sistemului economic trebuie să înceapă printr-o „sociologizare” a conceptelor economice. Este o „operaţie epistemologică” în care Parsons se angajează cu frenezie şi mobilizează întregul angrenaj complicat al teoriei sale sistemice[1]. Iată câteva „mostre”: schimbul capitalist de mărfuri este redus „sociologic” la „sistemul monetar de schimb”; acesta „rezolvă” patru mari probleme ale „contextului relaţional”: *problema disponibilului* (la Marx, a „plusprodusului”): cum devine produsul neconsumat al „actorului” disponibil pentru ceilalţi; *problema remunerării* (repartiţiei, la Marx): cum poate „actorul” să primească din produsele celorlalţi; *problema accesului şi a reglementării competiţiei pentru bunuri; problema definirii drepturilor de posesiune.* Traducerea sociologică a problemelor economiei politice nu reprezintă însă pentru Parsons doar un exerciţiu epistemologic. Ea se subordonează scopului central al sociologului american: de a elabora o *sinteză* teoretică a acţiunii umane. Materialul empiric al acestei sinteze nu este însă altul decât teoriile sociologilor „clasici”, Weber, Durkheim, Pareto şi, nu rareori, Karl Marx. Sociologia economică a lui Marx este „valorificată” de T. Parsons prin „asimilarea ei conceptuală” în teoriile sociale ale celorlalţi trei „clasici”.

Cele patru „probleme” pe care le rezolvă „sistemul monetar de schimb” constituie dimensiunile raţionalităţii *economice* în concepţia lui Pareto, *instrumentale* în cea a lui Parsons. Ele sunt analizate în acelaşi timp de sociologie, ca teorie a sistemului social, dar şi de ştiinţele economice şi politice, cu menţiunea că din punct de vedere sociologic problemele raţionalităţii instrumentale nu pot avea o rezolvare globală decât atunci când sunt abordate din perspectiva *sistemului social.* Din această perspectivă, „cooperarea dintre o pluralitate de actori individuali” reprezintă elementul central al structurii relaţionale. „Cooperarea, spune Parsons, este un mod mai puternic de integrare a activităţilor instrumentale decât este schimbul. Ea înseamnă împletirea activităţilor sau contribuţiilor într-un asemenea mod, încât produsul să fie o *unitate care poate intra într-un proces de schimb*... Un sistem de relaţii cooperative este o

---

[1] T. Parsons and N.J. Smelser, *Economy and Society. A Study in the Integration of Economic and Social Theory,* New York, The Free Press, 1965.

organizație”[1]. În consecință, structura relațională desemnată prin activitățile instrumentale se „diferențiază” sau se „organizează” la trei niveluri relativ distincte: al realizărilor tehnice propriu-zise *(tehnologia);* al relațiilor de schimb *(economia);* al relațiilor de cooperare *(colectivitatea* sau *organizația).*

Din punct de vedere instrumental, problema cooperării primeşte, de regulă, o rezolvare simplă. Dar activitățile instrumentale se complică atunci când, spre exemplu, între „actor” şi „celălalt” se produce o diferențiere care împiedică derularea mecanică a schimbului. Receptivitatea „alterului” nu este, cu alte cuvinte, garantată, şi fără aceasta schimbul (economic) nu este posibil. Ca şi în teoria acțiunii, Parsons rezolvă problema raționalității instrumentale pe care a pus-o V. Pareto, preluând interpretarea durkheimistă a *contractualismului* prin reprezentări colective: în termeni structural-funcționali, „orientarea motivațională instrumentală” este dublată de cea *expresivă,* care conduce la „încărcarea emoțională” a schimbului economic, întrucât ea corespunde variabilei-tip a afectivității. De aceea, schimbul economic este posibil datorită respectării „expectațiilor reciproce” ale lui „ego” şi „alter”, *loialității* lor. Când este „integrată cu un obiect social”, de pildă, cu o colectivitate, „loialitatea” se transformă în *ataşament,* iar acesta, dacă este instituționalizat, determină transformarea cooperării în *solidaritate.* În felul acesta, „cooperarea” apare ca un produs necesar al schimbului economic de mărfuri, iar ordinea *economică* a capitalismului şi cea „simbolică” sau „morală” reprezintă de fapt „variante” ale aceloraşi „valori-standard” ale *integrării* şi *menținerii sistemului social.* Desigur, între raționalitatea economică („instrumentală”) şi cea simbolică („morală”) ale ordinii pot apărea şi „tensiuni”, „decalaje” sau chiar unele „opoziții”. Relațiile dintre cele două tipuri de raționalitate sunt nu numai simetrice, ci şi asimetrice, de „fuziune”, dar şi de „segregare”. Caracterul acestor relații identifică o anumită configurație structurii sociale. Parsons identifică prin „sintaxă conceptuală” mai multe asemenea configurații, dar cea mai importantă dintre acestea este cea de tip *clasificator,* în care „actorul” ca obiect este identificat cu o colectivitate.

Tipul „clasificator” de structură socială presupune *evaluarea morală* a structurii sistemului social: „Există o problemă morală numai atunci când alternativele implică o prezumție a relevanței față de „integritatea” sau „solidaritatea” unui sistem de interacțiune, când prezervarea integrității sau solidarității este ea însăşi o valoare”[2]. În această situație, sistemul social este o *colectivitate,* iar obligațiile impuse „actorului” sunt *instituționalizate.* El

[1] T. Parsons, *The Social System, ed. cit.,* p. 72.
[2] *Ibidem,* p. 97.

trebuie deci să le respecte, indiferent dacă manifestă sau nu ataşament (afectiv) faţă de ele. Conformitatea poartă acum numele de *responsabilitate.*

Nu trebuie însă să uităm că „actorul" acţionează doar atunci când are o motivaţie „minimă" şi „adecvată" şi că adecvarea optimă este dată de „aşteptarea" unei recompense (gratificaţii). Este firesc deci ca „obligaţia lui instituţională" de a acţiona în interesul colectivităţii să poată genera contradicţii între individ şi colectivitate, uneori şi între colectivităţi, deoarece sistemul social este în acelaşi timp o colectivitate şi o „reţea de colectivităţi". Parsons rezolvă simplu (şi simplist) problema antagonismelor sociale. El reduce structura societăţii la o reprezentare *ierarhică verticală* a colectivităţilor. Fiecare colectivitate este înglobată într-una mai largă: familia în comunitate, comunitatea în stat, statul într-o regiune etc.; la fiecare dintre aceste niveluri individul îşi poate menţine „orientarea spre sine", singura garanţie a eficienţei acţiunii lui, în timp ce orientarea spre colectivitate „este atribuită de fiecare dată unui nivel ierarhic superior". Dacă traducem această idee a lui Parsons în „limbajul natural", vom vedea că ea exprimă o tendinţă reală a evoluţiei societăţii: permanenta separare a problemelor „personale" şi „colective", dublată de „delegarea ierarhică" sau de „amânarea" rezolvării acestora din urmă. Vechea deviză liberală, „ceea ce e bun pentru General Motors este bun pentru S.U.A.", capătă în sociologia lui T. Parsons statutul unei „legităţi sociale" prin care „ameninţărilor socialiste ale luptelor de clasă" li se răspunde cu „puterea de integrare în sistem a oricăror interese particulare". Există în uriaşul eşafodaj conceptual al lui Parsons, atât de abstract şi arid, o permanentă undă sentimentală, care trădează o speranţă şi o teamă ale autorului: teama că raţionalitatea instrumentală capitalistă va conduce la un tip de structură socială „clasificatoare", căreia îi va lipsi puterea de mobilizare a oamenilor ca membri ai unei *comunităţi* sociale; speranţa că societatea „clasificatoare" poate fi un remediu pentru tentaţia vieţii *umanitare,* realmente colectivă. Visul unei lumi a „bunei înţelegeri umanitare" îşi are limita imediată în realitatea societăţii „organizaţionale": raţionalitatea „simbolică", care introduce criteriul „moralităţii", defineşte numai tipul *comunitar* de colectivitate *(Gemeinschaft), asociaţia* (organizaţia) fiind o colectivitate a acţiunii *instrumentale.* Cu alte cuvinte, când interesele economice ale „actorilor" (în principal „posesiunea") nu sunt afectate, sistemul social este o colectivitate, chiar o comunitate, dar dacă „drepturile de posesiune" sunt afectate, sistemul social este doar o „reţea de colectivităţi". O dată sistemul social este statul hegelian al „moralităţii", de cele mai multe ori el este însă numai „societate civilă". Tulburările, antagonismele care pot să apară în această societate civilă sunt reglementate, reduse sau anihilate de

„moralitatea” statului, adică de sistemul de simboluri (*pattern*-uri culturale), singurul care permite evaluarea morală a acțiunilor sociale. Înrudirea dintre Hegel şi Parsons nu este doar „metaforică”. Ea nu constă doar în forma superabstractă a expunerii şi în limbajul sofisticat al conceptelor. Este o înrudire *substanțială,* profundă. Desigur, sistemul social nu este considerat de Parsons ca omogen şi *absolut* unitar. El este diferențiat în subsisteme şi suportă o anumită „variabilitate structural-funcțională”.

Pentru teoriile sociologice „clasice” pe care Parsons încearcă să le sintetizeze într-o paradigmă generală a acțiunii, sistemului şi structurii societății, criteriul de evaluare a progresului social era *raționalitatea,* în forma sa economică sau culturală. Parsons pare să accepte şi el acest criteriu atunci când defineşte structura societății industriale prin variabile-tip „universalism – realizare”, dar în *Sistemul social* reconcilierea structuralismului funcționalist cu o teorie a *dinamicii* societății este mereu amânată, Parsons avertizând că o asemenea teorie nu va fi posibilă decât atunci când „sociologia statică” va acumula suficient material empiric pentru a permite studiul ştiințific al *schimbării* sociale. În aşteptarea acumulării de date empirice, sociologul american se hotărăşte, la mijlocul anilor ’60, să proiecteze totuşi o *teorie a dinamicii sociale,* dar nu ca „generalizare empirică” şi nici ca „sintaxă conceptuală”, ci pur şi simplu ca *ideologie evoluționistă.*

6. **Neoevoluționismul funcționalist; semnificația sa ştiințifică şi ideologică**

„Cine-l mai citeşte azi pe Spencer? – întreba Parsons în 1937. Este greu să realizăm acum ce senzație a produs el în lume… A fost confidentul intim al unui Dumnezeu ciudat şi cam nebinevoitor, pe care el l-a trădat. Noi am evoluat dincolo de Spencer”[1].Într-adevăr, nu numai Spencer, dar şi evoluționismul ca teorie a societății vor dispărea aproape definitiv din dezbaterea teoretică postbelică. La începutul anilor `60 au apărut însă primele semne care arătau că decretarea „morții” lui Spencer fusese prematură. Surprinzător, poate, dar tocmai Parsons este acela care şi-a propus să realizeze o sinteză *evoluționară* structural-funcțională a societății umane şi să explice din această perspectivă societatea modernă. Motivația unei asemenea întreprinderi este că perspectiva evoluționară „concepe omul ca fiind integrat lumii organice, iar societatea umană şi cultura sunt analizate în cadrul de referință general apropiat proceselor de viață. Indiferent dacă adjectivul biologic va fi folosit sau nu, principiul evoluției

[1] T. Parsons, *The Structure of Social Action, ed. cit.,* p. 3.

este ferm stabilit ca aplicându-se întregii lumi a ființelor vii. Desigur, aici trebuie inclus aspectul social al vieții umane. Dar conceptele de bază ale evoluției organice, ca variația, selecția, adaptarea, diferențierea şi integrarea, țin de centrul interesului nostru de studiu când sunt ajustate prin apropiere de problemele culturale şi sociale”[1].

Cum face Parsons această „ajustare prin apropiere”? Mai întâi, desigur, prin „traducerea” sociologică a principalelor categorii ale teoriei evoluției organice, biologice. Astfel, organismului biologic îi corespunde, în teoria evoluționară a lui Parsons, conceptul de societate. Dacă organismul biologic se defineşte printr-un sistem de *pattern*-uri genetic determinate, societății îi este caracteristică în primul rând capacitatea de a învăța şi comunica prin limbaj, adică prin cultură, care reprezintă, deci, corespondentul conceptual analitic al capacității genetice a organismelor. Cultura este organizată însă *simbolic* şi, deşi este rezultat al emergenței evolutive, ea diferă de capacitatea genetică atât prin tipul ei de organizare cât şi, mai ales, prin sistemul de transmitere, deoarece componentele culturii sunt organizate sistemic şi sunt codificate. Numai o componentă a culturii poate fi socotită ca *invariant unic,* sistemul comportamental. În schimb, sistemul personalității este independent atât de sistemul culturii, cât şi de structura organismului. Transmisia socială sau procesul social evolutiv diferă de evoluția organică prin natura „environment-ului” său format din subsistemele comportamental, al personalității şi cultural. De aceea, variabilitatea biologică devine, în sociologie, *diferențiere socială* produsă înăuntrul comunității societale prin interacțiune cu aceste trei subsisteme „environmentale”.

Parsons defineşte comunitatea societală ca un sistem normativ al ordinii, care cuprinde statusurile, drepturile şi obligațiile membrilor ei: „Pentru a supraviețui şi a se dezvolta, comunitatea societală trebuie să mențină integritatea orientării culturale comune, puternic (deşi nu în mod necesar uniform şi unanim) împărtăşită de membrii ei, ca bază pentru identitatea ei societală”[2]. Din postularea abstractă a necesității menținerii ordinii normative sunt derivate două elemente principale ale paradigmei evoluționare a societății: un element *structural,* independența sau autonomia sistemului cultural, care *legitimează* ordinea normativă; un element *evoluționar,* creşterea acestei independențe fiind considerată un „trend” principal al procesului evoluționar, implicând *diferențierea* dintre structurile şi procesele culturale şi societale.

---

[1] T. Parsons, *Societies, Evolutionary and Comparative perspectives,* New Jersey, Prentice Hall, 1966, p. 2.

[2] *Ibidem,* p. 11.

Dar „ajustarea prin apropiere" a teoriei evoluției organice nu se oprește aici. Pentru biologi, variabilitatea genetică a populațiilor este un element structural, dar mecanismele prin care acționează această variabilitate sunt circumscrise unui proces a cărui tendință evoluționară centrală este adaptarea prin selecție naturală. Teoria evoluționară organică presupune, deci, un *criteriu* de evaluare a proceselor evoluționare, şi aici au apărut diferențele între sociologi şi biologi. În timp ce biologii contemporani ezită în folosirea criteriului *adaptabilității* ca un indicator al superiorității sau inferiorității unui nivel sau un stadiu evolutiv, sociologii evoluționişti (ca H. Spencer) au înlocuit criteriul adaptabilității cu cel al *complexității.* Parsons nu acceptă această înlocuire. Punctul său de vedere este că avansurile înregistrate de biologie semnifică, dimpotrivă, că nu există *discontinuitate* între evoluția organică şi cea culturală.

De aceea, scrie el, concepția mea evoluționară se deosebeşte de cea a primilor evoluționişti în sociologie prin aceea că „am încercat să fac criteriul meu de bază congruent cu cel folosit în teoria biologică, numind „mai avansate" sistemele care manifestă o mai mare capacitate adaptativă generalizată"[1]. La evoluționiştii darwinişti, adaptarea era totdeauna *selectivă,* era *adaptarea la mediu.* Evoluționiştii neodarwinişti nu mai acordă mediului prima importanță, iar unii nu-i mai acordă practic nici una, adaptarea reprezentând pur şi simplu „maximizarea profitului genetic" al individului (vezi sociobiologia). Când se referă la „apropierea" sociologică a avansurilor biologiei moderne, T. Parsons are în vedere, desigur, evoluționismul neodarwinist. Dar, în cazul evoluției sociale „profitul genetic" este în fapt *cultural,* Parsons pledând în multe din lucrările sale pentru analogia *simboluri – gene.* În sfârşit, individul social este, în concepția sociologului american, „actorul", iar acesta este individual sau colectiv. De aceea, teoria sa evoluționară este specificată la două niveluri analitice: cel al teoriei generale a acțiunii şi cel al teoriei sistemelor sociale; „comunitatea societală" se află în sistemul social, iar acesta din urmă este un subsistem al sistemului acțiunii.

Consecința acestor precizări este că în teoria evoluționară a lui Parsons lipseşte însăşi evoluția. „Tipul de proces caracteristic sistemelor sociale este *interacțiunea",* iar pentru a înțelege acest proces trebuie să-l localizăm la nivelul *simbolic,* adică la nivelul limbajului şi al codului, al *structurii normative.* Schimbarea este doar un proces secundar, care se referă la transformarea *structurilor sociale,* căci cele mai multe procese sociale nu urmăresc schimbarea structurilor, ci menținerea lor. Aşa că, din punct de vedere analitic nu există nici o diferență, conchide Parsons, între

[1] *Ibidem,* p. 110.

schimbarea şi conservarea structurilor: „Diferenţa apare doar în legătură cu intensitatea, distribuţia şi organizarea componentelor „elementare" ale proceselor particulare relativ la starea structurilor pe care ele le afectează"[1]. Teoria evoluţiei societăţilor devine astfel, la Parsons, teoria *structurilor* societăţilor. Şi rezultatul unei asemenea „transformări" este o concepţie *anistorică* despre evoluţia socială. O recunoaşte explicit Parsons însuşi: „O mare confuzie… se naşte din dogma că teoria evoluţionară trebuie să fie istorică în sensul istoricismului. Indiferent dacă-i urmăm pe Hegel şi Marx, sau pe filosofii germani de mai târziu, ca Dilthey, istoricismul a negat posibilitatea sau relevanţa teoriei *analitice* generalizate (care tratează sistematic interdependenţa factorilor ca variabile independente) în explicarea secvenţei temporale a fenomenelor socioculturale. Durkheim şi Weber au adus în schimb o nouă eră în urmărirea acestei idei"[2]. De aceea, Parsons acordă prioritate metodologică în studierea *evoluţiei* societăţilor nu istoriei, proceselor şi schimbărilor, ci analizei structurale. O asemenea prioritate, spune el, este împărtăşită nu numai de sociologi, dar şi de biologi.

Trebuie să observăm că argumentul extras din analogia cu biologia este mai degrabă inutil. În realitate, prioritatea metodologică a analizei structurale este, în sociologia lui Parsons, consecinţa directă a concepţiei sale generale despre societate ca *ordine normativă.*

Schimbarea structurilor sociale, care ar fi trebuit să constituie esenţa teoriei evoluţiei societăţilor, se reduce la schimbarea *formelor de legitimare normativă* a diferenţierilor sociale. Criteriul după care societăţile sunt plasate pe scara evoluţiei este „dezvoltarea produsă în elementele codului structurilor normative". Astfel, în trecerea de la societăţile „primitive" la cele „intermediare", elementul focal este *limbajul,* iar în trecerea de la acestea la societăţile „moderne", *sistemul legal.* Opţiunea lui Parsons pentru un asemenea criteriu al secvenţei evoluţionare îi permite să ajungă la rezultate notabile în analiza societăţilor primitive (de tipul „primitiv avansat"), a societăţilor „arhaice" şi imperiilor „istorice" intermediare, precum şi a unor societăţi *seed-bed,* care par să fi deviat de la orice schemă evoluţionară liniară. În evaluarea societăţilor moderne, această opţiune metodologică conduce doar la reafirmarea rezultatelor analizelor structural-funcţionaliste întreprinse de Parsons în lucrările sale anterioare perioadei „evoluţioniste".

Dar această opţiune aduce sociologiei neoevoluţioniste parsonsiene şi două mari servituţi. Prima este de natură *teoretică,* vizând capacitatea explicativă a acestei sociologii. De ce mecanismele de funcţionare ale

---

[1] *Ibidem,* p. 21.
[2] *Ibidem,* p. 115.

societăţilor sunt şi mecanismele lor evoluţionare? Şi de ce acestea din urmă sunt funcţionale? În cele din urmă, de ce diferenţierile sociale sunt totdeauna funcţionale?

Desigur, asemenea întrebări pot fi formulate pentru ansamblul teoriei sociologice parsonsiene, faza ei „evoluţionistă" nereuşind să depăşească postulatul universalităţii funcţiei. Dacă societatea se defineşte ca ordine normativă, atunci capacitatea sa de adaptare este cu atât mai mare cu cât ordinea este mai puternică şi mai stabilă. Or, această ordine nu este niciodată, după Parsons, decât ordinea lingvistică, religioasă, morală, legală sau politică a orientărilor culturale predominante. „Fundamentalismul", prin care el denumeşte rezistenţa la schimbarea ordinii, este mai degrabă o rezistenţă pe care o impun cei *interesaţi* să conserve ordinea dată şi nu cei pentru care această ordine reprezintă dominaţia şi exploatarea lor. De aceea, „generalizarea", ca revers al „specificaţiei", nu este menită doar să refacă „ciclul evolutiv", cum crede Parsons, ea poate fi şi o generalizare reală a unui tip de diferenţiere istorică, şi atunci evoluţia se transformă în *revoluţie* socială. Totodată, rezultatul unor asemenea generalizări istorice nu poate fi apreciat prin criterii culturale „exterioare" sistemului de stratificare, ci prin noile relaţii sociale produse de însuşi acest sistem. Ceea ce se întâmplă la nivelul codurilor normative *este determinat* de ceea ce se produce în viaţa socială reală şi de modul în care se produce şi reproduce sistemul acestei vieţi, societatea concretă, istorică.

Fiindcă este *istorică,* variabilitatea culturală a societăţilor umane este *diferită* de cea a organismelor vii. Desigur, adaptabilitatea societăţilor se validează în „succesul lor reproductiv", dar, spre deosebire de animale, oamenii pot transforma şi mediul lor natural, exterior, şi mediul cultural, interior. Conflictele care apar în acţiunea lor istorică sunt conflicte *sociale* şi ele sunt *disfuncţionale,* pentru că ordinea care le normează este contradictorie şi disfuncţională. În rest, ceea ce pentru Parsons apare ca „rezistenţă" la inovaţie şi schimbare, nu este mai puţin un tip de raţionalitate socială care se impune nu prin simplă diferenţiere socială mecanică, ci prin *luptă socială,* în ultimă instanţă.

Parsons identifică însă raţionalitatea funcţionării sistemului social *capitalist* cu raţionalitatea istorică a evoluţiei *societăţilor.* Secularizarea a ceea ce Marx numea, după Hegel, „societatea civilă", formalizarea juridică a acestei secularizări, autonomia subsistemului economic în cadrul sistemului social prin intermediul pieţii de mărfuri şi a banilor, birocratizarea administrării societăţii, într-un cuvânt, „universalele evoluţionare" ale lui Parsons, sunt categorii structural-funcţionale derivate din investigarea societăţii capitaliste şi *extrapolate* la întreaga istorie a

societăţilor. Aici apare şi a doua servitute a concepţiei neoevoluţioniste parsonsiene. Ea este o servitute *ideologică* şi constă în reconstrucţia finalităţii evoluţionare spenceriene – societatea industrială engleză de la sfârşitul secolului al XIX-lea – pentru societatea capitalistă americană de la mijlocul secolului al XX-lea: T. Parsons nu face altceva decât să reîntărească ideologic legitimitatea raţionalităţii funcţionale a acestei societăţi ca *model universal* evoluţionar al istoriei *tuturor* societăţilor. Dar, cum dezvoltarea istorică reală a societăţilor pare a nu conduce spre o asemenea „integrare" evoluţionară a lor, sociologul american renunţă pur şi simplu la cercetarea acestei dezvoltări şi o înlocuieşte cu o teorie abstractă a evoluţiei construită prin analogia sociologiei şi biologiei. Rezultatul este că puţini sociologi, chiar dintre cei mai fideli funcţionalismului, au putut aplica schema evoluţionară a lui Parsons la analiza schimbărilor sociale contemporane, iar atunci când au încercat să o facă, rezultatele la care au ajuns par mai degrabă să infirme o asemenea schemă teoretică[1].

Obsesia analizei structurale nu-i permite lui Parsons să depăşească cadrele *istorice* ale societăţii capitaliste. Dimpotrivă, concepţia sa va conduce la eliminarea dimensiunii istorice din studiul sociologic şi la ipostazierea societăţii capitaliste americane ca „model" al evoluţiei tuturor societăţilor moderne. Un labirint de concepte „analitice" construieşte Parsons pentru a „demonstra" că orice schimbare a societăţii moderne va putea fi asimilată de sistemul capitalist. Singurul proces care nu este „integrat" sistemului social, ci pare să *determine* evoluţia acestuia, este cel reprezentat de ceea ce T. Parsons numeşte *„trendul raţionalităţii"*.

7. **Raţionalitatea – factor determinant al dinamicii şi evoluţiei sociale**

Într-un studiu publicat în 1976, Parsons sugerează că numai analiza „referinţelor sociale şi culturale" ale raţionalităţii poate explica trecerea de la un stadiu la altul al evoluţiei intelectuale şi sociale. Dacă un psiholog ca J. Piaget a accentuat determinarea „intraoganică" (genetică) a inteligenţei, sociologul va trebui să trateze inteligenţa în strânsă legătură cu raţionalitatea. Fără îndoială, inteligenţa este o componentă de bază a raţionalităţii, dar aceasta din urmă trebuie distinsă de *cunoaştere* (produsul final al procesului cognitiv), de *competenţă* şi de *inteligenţă,* căci raţionalitatea nu este o simplă proprietate a acţiunii individului, ci un

---

[1] Critica funcţionalismului evoluţionist al lui Parsons este o dimensiune importantă a cercetărilor unor sociologi funcţionalişti, într-un fel sau altul: W.E. Moore, G. Lenski, P. Bellah, S.N. Eisenstadt, M. Levy.

„medium *generalizat,* care implică *instituționalizarea* componentelor cognitive într-o vastă ierarhie de acțiuni umane”[1]. Cultura utilitaristă a înțeles raționalitatea numai în sensul „urmăririi raționale a interesului propriu”, în timp ce aceasta este profund implicată într-un complex cognitiv ale cărei determinări sunt sociale şi culturale, şi nu utilitarist-economice. De aceea, conchide Parsons, în analiza ştiințifică a raționalității va trebui să depăşim atât perspectiva *psihologică,* cât şi pe cea *economică,* promovând în schimb, aşa cum a făcut Marx Weber, punctul de vedere al *sociologiei.* Încă în *Sistemul social* T. Parsons va realiza o altă clasificare a raționalității decât cea *intrinsecă* (instrumentală) şi *simbolică*, dinstingând trei „sectoare” de raționalitate, în raport cu trei niveluri de organizare socială: *tehnologic,* nivelul elementar de organizare, care implică mobilizarea resurselor pentru un scop dat de către un „actor” individual sau de către colectivitate; raționalitatea care îi corespunde este, în linii generale, *raționalitatea intrinsecă*, conform conceptului de acțiune logică a lui V. Pareto; *intermediar,* care presupune procesul de „alocare a resurselor” pentru realizarea unei *„pluralități”* de scopuri alternative, cu o *raționalitate distributivă* sau economică; *politic,* al *„maximizării puterii”,* caracterizat prin acțiunea nonlogică în concepția lui Pareto, corespunde, după Parsons, *raționalității extrinsece simbolice*[2].

În raport cu aceste trei tipuri ale raționalității, Parsons decide că societatea modernă – al cărei tip ideal este societatea americană – comportă în cel mai înalt grad raționalitatea la toate cele trei niveluri, ca rezultat al celor trei mari revoluții înfăptuite în epoca modernă: *revoluția industrială,* care a generat raționalitatea tehnologică; *revoluția educațională,* care a produs profesionalismul („ceea ce a luat locul cvasielitilismului aristocratic este profesionalismul”)[3]; *revoluția democratică,* care a impus modul participativ de viață. În consecință, fenomenele sociale de criză pot şi trebuie să fie explicate ca avându-şi rădăcina nu în alcătuirea sistemului social, ci ca simple „derivații” de la standardul de raționalitate instituit. În *The Social System,* Parsons considera că în anumite situații sociale unele elemente ale „nevoilor-dispoziții” pot deveni „alienante”, generând *tensiuni sociale.* Aceste elemente conflictuale au influență asupra structurii orientării cognitive, şi în primul rând asupra raționalității; „raționalitatea este un *instrument de represiune* prin aceea că din punct de vedere cognitiv

---

[1] T. Parsons, *A Few Considerations on the Place of Rationality in Modern Culture and Society,* in „Cahiers V. Pareto”, nr. 38–39, 1976, p. 449.

[2] T. Parsons, *The Social System, ed. cit.,* p. 549–550.

[3] T. Parsons and G.M. Platt, *The American University,* Cambridge, Harvard University Press, 1975, p. 6.

ea neagă existenţa unui conflict şi încearcă să prezinte o schemă consistentă în raport cu standardele normative aprobate ale propriei orientări motivaţionale”[1]. Dincolo de orice „deviaţie”de la acest standard, raţionalitatea instrumentală instituită ca *universalitate* a relaţiilor sociale de către dominaţia capitalistă are, după părerea lui Parsons, şanse infinite de supravieţuire, pentru că ea constituie un *„trend al raţionalităţii”* care, în cadrul de referinţă al acţiunii de care este legat, are un statut analog celui al „optimizării gratificaţiei”: „În acest sens, raţionalizarea este o “direcţionalitate” inerentă a procesului acţiunii, asemenea entropiei în mecanica clasică”[2].

Concluzia sociologului american este destul de categorică în privinţa *sensului devenirii sociale* (deşi nu se bazează nici pe date empirice şi nici pe o deducţie teoretică proprie): „există un factor inerent al direcţionalităţii schimbării sistemelor sociale, o direcţionalitate care a fost formulată de către Max Weber prin ceea ce el numea „procesul de raţionalizare”. Cu alte cuvinte, *schimbarea* sistemelor sociale *este posibilă,* dar *numai în limitele raţionalităţii* societăţii moderne, dincolo de care, ca şi la Weber, apare „deviaţia iraţională”. Numai că, spre deosebire de sociologul german, Parsons este „optimist”. După ce „rezolvă” astfel problema la nivel teoretic, el trece la nivelul empiric, la care nu mai rezolvă nimic, punând doar două probleme pentru care anunţă, ca de obicei, că lipsesc temeiurile empirice: dacă şi/sau cât de departe operează procesul cognitiv al raţionalizării în complexul simbolismului expresiv; pentru a răspunde la această întrebare „nu avem decât studiile lui Weber asupra raţionalizării muzicii”; „dacă, independent de raţionalizarea cognitivă, există vreun proces similar în domeniul expresiv sau el trebuie să fie înţeles ca inerent pluralist. Pentru această întrebare nu avem suficiente studii”[3].

Care este atunci sursa *iraţionalităţii* în societatea modernă? În concepţia lui Parsons, decalajele dintre sistemul social şi „environment” se datorează faptului că *„input”*-urile sistemului sunt *diferite* şi uneori *independente* unele faţă de altele, ceea ce face ca în cazul sistemului social stările psihologice ale indivizilor şi normele culturii să nu fie în mod direct conectate. De aceea, cel puţin metodologic, sociologia parsonsiană distinge între *anomie,* relevantă la nivelul sistemului social, şi *alienare,* ca o categorie nesociologică sau – în orice caz – nespecificată de sistemul social. Iraţionalitatea este *„corespondenta” anomiei* şi resursele sale sunt limitate la *inconsecvenţa normelor sociale,* reducându-se astfel însăşi semnificaţia

---

[1] T. Parsons, *The Social System,* p. 266.
[2] *Ibidem,* p. 352.
[3] T. Parsons, *The Social System,* p. 500.

socioistorică a iraționalității sistemului social-politic analizat (capitalist) la identificarea *dezechilibrelor valorico-normative.* Mai mult decât atât, în condițiile în care normele culturii nu sunt analizate nici ele în dialectica schimbării lor istorice, modelul raționalității nu mai reprezintă în concepția sociologică parsonsiană decât ecuația *formală* abstrasă realității sociale concrete, vii, şi ipostaziată ca *universalitate* a organizării unei aşa-zise societăți moderne. Mistificarea sociologică parsonsiană survine din separația pe care societatea capitalistă o produce în sistemul său de relații.

Aşadar, concepția structuralist-funcționalistă a raționalității susține că raționalitatea nu poate fi înțeleasă decât ca dimensiune a societății. În analiza sistemului social T. Parsons plasează într-adevăr raționalitatea în cadrul sistemului social (mai precis în „subsistemul fiduciar" al acestuia), ca „punte de legătură" cu sistemul cultural. Era de aşteptat, în consecință, ca analiza raționalității să se extindă şi asupra *structurii* sociale, *dinamicii* raporturilor societale, în ultimă instanță, asupra *raporturilor de putere* prin care un sistem sau altul de raționalitate se impune. Toate acestea nu apar însă în opera lui Parsons şi, în general, a sociologilor structural-funcționalişti, din două motive cel puțin: primul, studiul asupra puterii, exercitării dominației, conflictelor de clasă, cum arăta C.W. Mills, este fie neglijat, fie amânat fiindcă „lipsesc datele empirice"; al doilea, numai ca *formă* raționalitatea este prezentată ca fiind societală, *în conținut* ea făcând parte din sistemul cultural şi jucând deci un rol de „genă" în explicarea societății. Deşi nu este introdusă în categoria „obiectelor culturale", raționalitatea este întrebuințată de Parsons numai ca un instrument teoretic pentru analiza şi susținerea *controlului* şi *integrării sociale,* adică, în ultimă instanță, ca un instrument de conservare a ordinii sociale existente; numai ca acțiune pozitivă şi niciodată în raport cu revolta, contestarea, şi cu atât mai puțin cu revoluția. Orice acțiune socială îndreptată împotriva menținerii echilibrului sistemului se loveşte, în concepția lui Parsons, de cele două mecanisme fundamentale de control social, *integrarea* şi *socializarea,* care sunt susținute de raționalitatea societății. „Atacul" asupra acestei raționalități este sinonim la Parsons cu tentativa de răsturnare a ordinii sociale şi, în consecință, orice asemenea acțiune apare ca iraționalitate socială, acesta fiind şi principalul argument cu care sociologia „academică" luptă împotriva oricărei mişcări sociologice sau intelectuale contestatare.

Strategia lui Parsons în încercarea sa de a „demonstra" raționalitatea societății moderne prin reducerea acesteia la un conținut cultural „autonom", „genetic" urmăreşte să legitimeze sistemul social capitalist ca „produs istoric unic" (conform tezei weberiene) al secularizării, în ultimă instanță, al dezvoltării ştiinței şi tehnologiei. Ca parte componentă a ştiinței

moderne, sociologia trebuie să-şi păstreze şi ea „autonomia”, capacitatea de a „induce” raționalitatea în toate sferele vieții sociale. Realitățile contemporane arată însă tot mai evident că raționalitatea cognitivă, ştiința, nu este o sferă autonomă a sistemului social. Cu atât mai puțin, sociologia nu reprezintă nici ea o conştiință obiectivă a unui grup social aflat *deasupra* conflictului de clasă. Ceea ce *nu* înseamnă că teoria raționalității sociale funcționaliste a părăsit pur şi simplu scena contemporană a dezbaterilor sociologice. Preocuparea pentru analiza, interpretarea şi legitimarea *logicii ordinii* sociale rămâne fundamentală în sociologia contemporană.

BIBLIOGRAFIE

Lucrări de autor

– *The Structure of Social Action,* 2 vol., New-York, Mc Graw-Hill, 1937.

– *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied,* New-York, The Free Press, 1949.

– *The Social System,* New-York, The Free Press, 1951.

– *Toward a General Theory of Action* (în colaborare), Cambridge, Harvard University Press, 1957.

– *Working Papers in the Theory of Action* (în colab. Cu Robert F. Bales and Edward Shils), New-York, The Free Press, 1953.

– *Family, Socialization and Interaction Process* (în colab.), New-York, The Free Press, 1955.

– *Economy and Society* (în colab. cu Neil Smelser), *The Study in the Integration of Economic and Social Theory* New-York, The Free Press, 1956.

– *Structure and Process in Modern Societies,* New-York, The Free Press, 1960.

– *Theories of Society* (în colab.)*,* New-York, The Free Press, 1961.

– *Social Structure and Personality,* New-York, The Free Press, 1964.

– *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives,* Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1966.

– *Sociological Theory and Modern Society,* New-York, The Free Press, 1967.

– *Politics and Social Structure,* New-York, The Free Press, 1969.

– *The System of Modern Societies,* Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1971.

– *In Building Social System Theory: A Personal History,* Daedalus, 99, 1970.

– *The American University* (în colab. cu G.M. Platt)*,* Cambridge, Harvard University Press, 1975.

Lucrări de referință

– Black Max*, The Social Theories of Talcott Parsonas: A Critical Examination,*Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1961.

– Bottomore, Tom*, Out of this World,* în „The New-York Review of Books", XIII, 8/6 nov. 1969.

– Bourricaud François*, Introduction en marge de l'oeuvre de Talcott Parsons: le sociologie et la thèorie de l'action, dans Eléments pour une sociologie de l'action, de Talcott Parsons,* trad. Fr. Bourricaud, Paris, Plon, 1955.

– Coser A. Lewis*, Functionalism,* în: T.B. Bottomore, Robert Nisbet (eds.), *A History of Sociological Analysis,* New-York, Basic Books Publishers, 1978.

– Dawe, Alan, *Theories of Social Action* (în: *idem*).

– Gouldner Alvin, W.*, The Coming Crosis of Western Sociology,* New-York, Basic Books, 1970.

– Mills, C. Wright*, Imaginația sociologică,* București, Ed. Politică, 1975.

– Mitchell Wiliam C.*, A Sociological Analysis and Politics: The Theories of Talcott Parsons,* Englewood Cliffs, N.J., Prestice-Hall, 1967.

– Nisbet, Robert A., *Social Change and History,* New-York, Oxford University Press 1969;

– Turner, Terence S.*, Parsons' Concept of „Generalised Media of Social Interaction" and its Relevance for Social Anthropology* (în: *Sociological Inquiry,* 38 (1968), 2.

– Wood, James L.*, The Role of Systematic Theory in Parsons' General Theory of Action: The Case of Pattern Variables,* în „Berkeley Journal of Sociology", 13 (1968).

CAPITOLUL XIII

SOCIOLOGIA CRITICĂ. ŞCOALA DE LA FRANKFURT

După Weber, în Germania, gândirea sociologică şi cea filosofică au inregistrat evoluţii noi, concretizate într-un ansamblu de demersuri teoretico-gnoseologice şi metodologice, generate de caracteristicile evoluţiei societăţii germane, a sistemului economico-social şi politic al Germaniei, ajuns în faza dezvoltării sale „postindustriale”.

Problemele majore ale societăţii germane din această perioadă îşi aveau sorgintea în complexa problematică economică specifică, generată de condiţiile economico-financiare, politice şi militare, impuse Germaniei de tratatele de pace de la încheierea primului război mondial, pe care Germania, care l-a provocat, l-a pierdut.

Pe plan social, asistăm la o ascuţire marcată a contradicţiilor sociale, cea mai puternică expresie a acesteia fiind contradicţia dintre tendinţele de apărare a libertăţii individuale şi a dezvoltării sociale spontane, şi cele de instaurare a unei dictaturi monopoliste.

În acelaşi timp, pe plan social se înregistrează, la nivelul unei părţi a intelectualităţii germane o conştientizare, uneori în forme tragice, a antinomiei dintre valorile umanismului clasic german şi încălcarea lor grosolană de către regimurile totalitar-fasciste.

1. **Contextul, etapele genezei şi evoluţiei Şcolii de la Frankfurt**

În aceste condiţii, un grup de intelectuali a elaborat o serie de idei şi teze în legătură cu posibilitatea fundamentării unei „teorii critice a societăţii”, inspirate atât din concepţia hegeliană, cât şi din cea marxistă, în care libertatea umană să nu fie o umbră sau o iluzie, ci o potenţialitate reală, un raport social de a cărui realizare depinde destinul umanităţii (Marcuse).

O asemenea teorie a fost elaborată de către intelectualii umanişti care aveau o mare oroare faţă de atrocităţile fasciste, dar care nu şi-au putut depăşi condiţia lor socială.

Cine au fost reprezentanții Școlii? Ei sunt grupul de sociologi și psihologi reuniți în jurul Institutului de cercetări sociale al Universității din Frankfurt pe Main[1], care a luat ființă în anul 1923. Printre membrii acestui grup, se aflau Th.W. Adorno, W. Benjamin, M. Horkheimer, Fr. Pollany, E. Fromm, H. Marcuse, și alții.

După instaurarea fascismului în Germania (1933), nemaiputându-și desfășura activitatea aici, membrii grupului au emigrat la Paris și în Statele Unite ale Americii, unde și-au continuat cercetările. Este vorba despre un grup care a elaborat o versiune de stânga a unei „a treia căi" de dezvoltare, respectiv a unei căi de mijloc, între capitalism (a cărui consecință logică și istorică o reprezenta fascismul) și socialism, cu care, din rațiuni sociale și gnoseologice, ei nu se puteau identifica. Se pare că definiția dată Școlii ca fiind „expresia unui grup de intelectuali burghezi radicali, care nu reușește să se recunoască în nici una dintre cele două lumi, în cea capitalistă occidentală sau în cea sovietică, și care – tocmai din cauza acestei imposibilități, sunt, într-un fel «constrânși» să se refugieze în utopie"[2]. De aici derivă și pesimismul istoric care caracterizează orientarea generală a Școlii.

---

[1] Institutul de cercetări sociale a fost creat prin decret al Ministerului Educației din 3 februarie 1923, în accord cu Societatea germană de cercetări sociale, la Frankfurt.

Inițiativa creării Institutului aparține lui Felix I. Weil, doctor în științe politice, care în vara anului 1922 a organizat la Ilmenau, în Turingia „Prima săptămână de muncă marxistă", prilej cu care se urmărea determinarea a ceea ce este „marxismul adevărat" sau „pur". În acest cadru s-a conturat ideea înființării unui institut independent de cercetări sociale, inițial ca „Institut de Marxism", apoi ca „Institutul Felix Weil de cercetare socială" (datorită donației acordate de acesta pentru înființarea și susținerea institutului).

Oficial, activitatea Institutului a început în iunie 1924, în campusul universitar din Frankfurt. Institutul a publicat și o revistă intitulată inițial „Archiv", iar din 1932, „Zeitschrift".

În anul 1931 a fost creată o anexă a Institutului la Geneva, la sugestia derectorului Organizației Mondiale a Muncii, Albert Thomas.

Din anul 1933, fondurile Institutului au fost transferate în Olanda, iar centrul administrativ a fost stabilit la Geneva, intrucât în Germania fusese închis de naziști.

Concomitent au fost deschise două secții ale Institutului, la Paris și la Londra, astfel încât din anul 1933, Institutul, ca și „Școala" constituită în jurul său au încetat să mai aparțină orașului Frankfurt.

După 17 ani (în 1950), Institutul își reia activitatea la Frankfurt, după ce, în anul 1934, se transferase în Statele Unite ale Americii, desfășurându-și activitatea în cadrul Universității Columbia.

[2] R. Steigerwald, *H. Marcuse: A treia cale*.

Principalele teme analizate de reprezentanții ei, ca urmare a trăirii intense şi interiorizării dramatice a experiențelor sumbre ale secolului al XX-lea, sunt:

– psihologia de masă a fascismului;
– geneza ideologiilor totalitar-conservatoare;
– automatizarea şi chiar „robotizarea” comportamentelor umane în societatea capitalistă contemporană;
– analiza aspectelor esențiale ale societății moderne, societatea industrială avansată, societatea de consum.

Ceea ce caracterizează concepția şi activitatea reprezentanților acestei Şcoli, este încercarea lor de a îmbina în abordarea, analiza şi explicarea fenomenelor sociale, principiile psihanalizei cu unele teze marxiste şi atitudinea critică față de societatea contemporană, considerată o societate a înstrăinării umane, o societate generatoare a tragediei omului, a frustrării şi alienării sale.

În ceea ce priveşte atitudinea lor politică generală, aceasta se caracterizează prin antifascism. Ca modalități de afirmare şi manifestare, acestea sunt foarte diferite, la diferiții membri ai Şcolii, ca urmare a faptului că ei s-au format şi afirmat sub influența unor curente de gândire sociologică şi filosofică, începând cu Nietzsche, S. Kirkegaard, Max Weber, neofreudism, fenomenologie, existențialism şi chiar hegelianism. Referindu-ne la Marcuse, se ştie că el a avut o mare popularitate în 1968, o dată cu mişcările protestatare din Franța. Cu această ocazie, opera lui apărea universitarilor francezi ca „un îngrozitor amestec de freudism fantezist şi marxism heterodox (...) pe care îl dezavuau şi discipolii lui Marx şi susținătorii fervenți ai lui Freud”[1].

Pe linia filiației de idei a Şcolii se pot stabili câteva etape parcurse de „teoria critică a societății”, îndeosebi aşa cum s-au conturat acestea în evoluția gândirii lui H. Marcuse, care exprimă cel mai elocvent pozițiile teoretice şi politice ale Şcolii.

Prima etapă se caracterizează prin tentativa de a unifica existențialismul heideggerian, fenomenologia, dialectica hegeliană şi materialismul istoric, sub semnul existențialismului. Este etapa dintre anii 1927-1933, de la sosirea la Freiburg şi până la instaurarea fascismului la putere, în care, Marcuse se menține pe o poziție marxist - fenomenologică.

A doua etapă, conturată sub influența marilor seisme politice ale deceniului al patrulea (instaurarea fascismului la putere în Germania, grava criză a valorilor tradiționale burgheze, reculul forțelor progresiste şi ofensiva generalizată a reacțiunii politice), este marcată de o tot mai

[1] Pierre Masset, *La pensée de H. Marcuse*, 1969.

accentuată distanțare de Heidegger, o orientare mai hotărâtă spre hegelianismul de stânga, îmbibat cu numeroase teze marxiste. În această perioadă se conturează marile „linii de forță” ale teoriei critice a Şcolii, orientate spre descifrarea sensului real şi descoperirea funcționalității practice-politice a concepțiilor istorice şi sociale care revendică „statul autoritar total”.

A treia etapă este etapa în care predominantă devine dimensiunea utopică a teoriei critice, Marcuse accentuând asupra opoziției absolutizante dintre real şi ideal, dintre ceea ce este şi ceea ar trebui să fie, dintre necesitate şi libertate în viața socială.

Pe acest fundal, membrii Şcolii au desfăşurat activități de cercetare în domenii şi pe teme specifice.

Astfel, Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) a efectuat cercetări de psihologie socială şi de sociologie a culturi de masă. În primul domeniu de investigație, împreună cu echipa sa, a efectuat cercetări asupra „personalității autoritare” cu ajutorul unei scale F (fascism), asupra acelui tip de personalitate care ar constitui principalul izvor uman al mişcărilor totalitare fasciste.

Erich Fromm (1900- ?), psihanalist, născut în Germania şi stabilit în Statele Unite ale Americii, a cultivat, ca domenii principale de cercetare:

– critica teoriei instinctelor a lui Freud, care fixează omul într-o natură biologică;

– încercarea de reinterpretare a psihanalizei freudiene pornind de la schemele sociologice şi istorice marxiste, preluate în mod foarte aproximativ.

În acest context, el urmăreşte să demonstreze că psihanaliza devine o meditație necesară pentru explicaea modului în care omul interiorizează lumea sa socială şi îi răspunde printr-un praxis particular. Ea luminează natura şi funcțiile ideologiilor (care nu sunt altceva decât raționalizări ale angoasei pe care o suferă individul în raport cu structurile sociale care nu îl integrează şi care îi refuză orice speranță de integrare). Printr-un efect de reîntoarcere, aceste ideologii organizează şi dirijează acțiunea transformatoare a realității economice şi sociale.

Ca şi M. Weber, E. Fromm a susținut că, capitalismul nu s-a putut naşte decât într-un context social şi economic particular, datorită protestantismului. Protestantismul însuşi a apărut ca răspuns la angoasa în care se afla clasa de mijloc respinsă de dislocarea structurilor medievale. Acelaşi capitalism care a eliberat individul de constrângerile anterioare a determinat, în acelaşi timp, creşterea solitudinii lui.

Deci, la E. Fromm analiza se îndreaptă spre omul modern, care se zbate între eforturile pentru păstrarea independenţei pe care o plăteşte cu solitudinea sau renunţarea la independenţă şi libertatea sa pentru a se lega din nou cu ceilalţi. De aici el deduce că civilizaţia constă, de fapt, într-un conflict între două aspiraţii contradictorii, una spre libertate şi alta spre securitate.

Însă personalitatea şi opera emblematică a Şcolii este Jürgen Habermas, care a susţinut un punct de vedere propriu cu privire la natura şi vocaţia sociologiei ca ştiinţă, argumentând că sociologia nu poate fi considerată o ştiinţă liberă de valori, urmărind să ofere cunoştinţe asupra fenomenelor sociale doar pentru ameliorarea înţelegerii acestora. Ea trebuie să aibă un caracter normativ, în vederea sprijinirii societăţilor de a se înscrie pe coordonate valabile de evoluţie. Pentru aceasta, însă, sarcina sociologului ar trebui să fie aceea de a interpreta contestările şi neliniştile societăţilor contemporane şi de a participa la crearea condiţiilor pentru ca fiecare membru al societăţii să îşi poată exprima, fără restricţii şi în mod egalitar, propriile sale vederi şi doleanţe în toate problemele sociale care îl privesc şi îl afectează. În această perspectivă, gradul de legitimitate al unei societăţi se măsoară prin distanţa dintre aceasta şi modelul unei societăţi de comunicare pure şi perfecte. Este evident că o asemenea societate este doar un model ideal care nu poate fi conceput decât ca un punct situat la infinit, şi pentru faptul că nu există în mod real competenţe egale din partea subiecţilor luaţi în considerare, poziţii şi puncte de vedere distincte şi clare în toate cazurile şi în toate problemele.

În ceea ce îl priveşte pe Karl Polany, acesta a publicat în anul 1944 o lucrare[1] care a devenit „clasică” şi a rămas în această postură aproape o jumătate de veac.

Teza principală a lucrării a fost aceea a „eşecului capitalismului de piaţă”, în raport cu „economia de schimb”, şi „economia de distribuţie”. Aceasta, întrucât formele tradiţionale de organizare a schimburilor au produs şi au cultivat simţul comunităţii şi sentimentele de solidaritate, în timp ce economia de piaţă, nu numai că a determinat pierderea simţului comunitar şi a solidarităţii sociale, dar a redus omul la un simplu *homo œconomicus,* şi a generat o „mare transformare” contradictorie, întrucât ea a favorizat creşterea influenţei statului în viaţa economică şi socială şi a dat naştere unei întregi reţele de reglementări şi de constrângeri, în cadrul cărora autonomia individuală este din ce în ce mai puţin luată în considerare, reducându-se treptat până aproape de zero.

---

[1] K. Polany, *The Great Transformation*, Boston, 1944.

Succesul acestei poziții se explică tocmai prin faptul că ea a venit în sprijinul unei viziuni răspândite în epocă, potrivit căreia societățile bazate pe economiile de piață au strivit şi mutilat individul, destrămând relațiile lui cu comunitatea socială căreia îi aparține, plasându-l într-o situație de izolare profundă, şi de confuzie morală greu de suportat.

Herbert Marcuse[1], care şi-a elaborat concepția pornind de la hegelianismul de stânga, caracteristic Germaniei anilor '30 şi de la Freud, însă sub influența tradițiilor intelectuale şi ale civilizației americane, a evoluat în direcția analizei concrete a societății industriale avansate, a alienărilor sale specifice (care, susține el, nu sunt cele descrise de Marx), a integrărilor şi conflictelor sale.

Ceea ce caracterizează gândirea lui Marcuse este accentul pe care el îl pune pe textele freudiene care tratează problemele civilizației, îndeosebi „indispozițiile" civilizației şi, în lumina cărora, elaborează o veritabilă teorie a societăților contemporane şi principiile unei practici sociale şi politice, o nouă *utopie*.

Spre deosebire de Frömm şi de Karen Horney, Marcuse tinde să depăşească pesimismul freudian, limitând rolul pulsiunii morții şi raportând esențialul represiunii la instituțiile sociale şi la necesitățile *muncii*.

2. **Herbert Marcuse, Omul unidimensional şi Marele Refuz**

O temă centrală la el este cea a *omului unidimensional*. Marcuse se străduieşte să demonstreze că revoluția ştiințifică şi tehnică din a doua jumătate a secolului al XX-lea obligă la modificarea modelului marxist asupra societății. Aceasta, deoarece pentru Marx proletarul este un muncitor manual, obligat să îşi cheltuiască energia sa fizică. Exploatarea lui se desfăşoară într-un cadru sau dimensiune „animală", cadru care se contituie într-o clasă în ascensiune, chemată de istorie să îndeplinească o mare misiune socială.

---

[1] Herbert Marcuse s-a născut în anul 1898 la Berlin. În anul 1932 a elaborat, în vederea obținerii doctoratului, sub conducerea lui Martin Heidegger, o teză având ca temă „Ontologia lui Hegel şi fundamentul unei teorii a istoricității";

În anul 1933, o dată cu instalarea hitlerismului la putere în Germania, emigrează în Statele Unite ale Americii;

În timpul celui de-al doilea război mondial, este membru al Oficiului Serviciului Strategic;

În anul 1950 devine consilier al Institutului rus de la Columbia University şi Harward University, şi apoi professor la San-Diego, în California.

În condițiile automatizării, însă, maşinile au din ce în ce mai puțină nevoie de muncitor. Proletariatul, în vechea accepțiune (de clasă producătoare total deposedată), este pe cale de dispariție. Din ce în ce mai puțin util ca muncitor producător, omul societății contemporane devine din ce în ce mai mult un consumator.

În societatea contemporană, în special în cea americană, avem de-a face astăzi cu un paradox: societatea dezvoltă un aparat tehnic aşa de perfecționat încât permite eliberarea omului în raport cu instrumentele de lucru şi cu controalele sociale, dar, în acelaşi timp, ea supune existența lui unei represiuni de largă extensiune şi profunzime, cum nu a mai existat niciodată în lume: cea a mass-media.

Astfel, societatea devine o societate închisă, prin integrarea tuturor elementelor sale, a tuturor valorilor sale, în vederea menținerii sistemului. O astfel de societate apare ca o societate unidimensională, în sensul că ea este privată de orice negativitate, pentru că „clasa muncitoare nu mai poartă în ea negarea necesităților dominante”, dar o dată cu negarea este exclusă din universul politic, omul suferă transformări profunde nu numai în plan spiritual, ci şi biologic, această transformare manifestându-se nu în modificări anatomice vizibile, ci în apariția unor noi necesități, în societatea de consum nevoia de plăcere menifestându-se într-un nou mod (dorința de a poseda diferite obiecte, produse ale industriei moderne, nevoia vitezei, nevoia reînnoirii periodice a mijloacelor tehnice etc.).

Această situație determină îndepărtarea omului de aspirațiile umane superioare (cum sunt fraternitatea şi solidaritatea umană), ceea ce conduce, în ultimă instanță, la instrăinarea omului față de om.

Societatea capitalistă contemporană, devenită societate de consum, a devenit treptat o societate unidimensională (societate fabrică), omul este şi el unidimensional, monstruos („omul bine remunerat, trăind confortabil şi necunoscând decât două forme de comportament: executarea deciziilor luate de alții şi consumul”), ceea ce demonstrează că ea este condamnată la dispariție şi că o nouă societate va trebui să elibereze oamenii de situațiile degradante, subumane în care i-a adus capitalismul.

În societatea capitalistă contemporană, productivitatea muncii a devenit un factor distinctiv al omului, a naturii, a forței de muncă, a materiilor prime, a aerului şi apei; ea a devenit un jaf. Această societate este irațională.

Unidimensionarea omului este întreținută sistematic de factorii politici şi de cei care răspândesc informațiile în masă; dezvoltarea ştiinței şi a tehnicii, care permit toate condițiile unilateralizării societății şi omului (abundența de produse, afirmarea politicii consumului, apariția unor false

trebuințe, subordonarea mijloacelor de informare în masă etc.), transformă omul într-un simplu auxiliar al tehnicii şi devin intrumente ale societății pentru asigurarea dominației sale asupra omului.

Elementele fundamentale ale înstrăinării umane în societatea capitalistă contemporană derivă din caracteristicile acestei societăți, care este o „societate închisă”, în care are loc subordonarea totală a individului față de societate, în care este anulat spiritul revoluționar şi rolul social înnoitor al claselor sociale care se opuneau în trecut capitalismului, datorită integrării lor în „sistemul stabilit”, în care sunt utilizate elementele subconştientului pentru realizarea obiectivelor principale ale societății: creşterea producției şi a consumului.

Societatea „închisă” în interior se deschide spre exterior prin expansiunea economică, politică şi militară. „O dată cu capitalul, ordinatoarele şi indemânarea, sosesc şi celelalte „valori”: plăcerea pe care o provoacă mărfurile (...) estetica falsă a supermagazinelor. Nu materialismul acestei forme de viață este fals, ci privarea de libertate şi represiunea pe care ea le ascunde: reificarea totală prin fetişismul total al mărfurilor”[1].

Principalele forme ale instrăinării umane, constatabile inițial în interiorul acestei societăți şi, ulterior, în afară, se concretizează în grave deformări ale structurii, dezvoltării şi modului de manifestare a personalității umane, începând cu apariția de false trebuințe.

„Cu cât administrarea societății represive devine mai rațională, mai productivă, mai tehnică şi mai totală, cu atât indivizilor le vine mai greu să-şi mobilizeze cele care le-ar permite să-şi sfarme servitutea şi să-şi dobândească libertatea”[2] (avem de-a face cu „caracterul rațional al iraționalității” sociale, în care omul înstrăinat cunoaşte, datorită influențelor exterioare, o adevărată euforie în nefericire).

Contribuția fundamentală a eliberării omului de servituțile acestei societăți, este *Marele refuz*, refuzul total al acestei societăți şi instaurarea unei noi societăți care „nu va moşteni crimele” vechii societăți.

În ceea ce priveşte trecerea de la actuala societate la societatea viitoare, aceasta va avea loc ca urmare a apariției unei noi sensibilități, a unui mod principial nou de gândire, în care oamenii vor înțelege lumea şi sensul propriei lor existențe. Aceasta va fi o societate liberă, în care accentul nu va mai fi pus pe satisfacerea necesităților materiale, ci pe satisfacerea unor necesități spirituale.

---

[1] H. Marcuse, *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society,* New-York, 1964.

[2] *Ibidem.*

„Noua sensibilitate”, termen inspirat din freudism, echivalează cu proclamarea „priorității impulsurilor vieții”, cu abolirea nedreptății şi mizeriei, ca o necesitate vitală pentru societate, cu ridicarea omului, din nou, la idealul moral ca unul din fundamentele noii sensibilități; lupta împotriva elementelor vulgare, degradante, caracteristice pentru starea actuală de înstrăinare a omului; crearea unei lumi în care „sensibilitatea, calmul, frumusețea să devină forme ale existenței şi prin aceasta însăşi *Forma cetății*”[1]. Astfel, „noua sensibilitate” devine o forță politică ce se încadrează în *Praxis*.

Forțele sociale capabile să asigure trecerea la noua societate, în condițiile în care clasa muncitoare şi celelalte categorii sociale care anterior se opuneau societății capitaliste sunt integrate în sistemul social, nu mai pot fi decât *grupele sociale marginale*: *minoritățile persecutate* (negrii în Statele Unite ale Americii), *studenții*, (ulterior el şi-a corectat acest punct de vedere, afirmând că transformarea radicală a unui sistem depinde, încă, şi azi de clasa care constituie baza umană a procesului de producție, adică, în țările capitaliste avansate, clasa muncitoare).

3. **Limitele teoretice şi acționale ale „teoriei critice”**

Referindu-ne la teoria înstrăinării, aşa cum o susțin reprezentanții Şcolii, trebuie să spunem că la baza distorsiunilor personalității umane în societatea capitalistă dezvoltată nu stă simpla dorință de satisfacere a plăcerii, ci raporturile sociale bazate pe legile specifice acestei societăți – legile producției de mărfuri, legea profitului, concurența, deci factori economici şi sociali obiectivi, nu subiectivi.

În privința raporturilor dintre ştiință, tehnică şi om, trebuie precizat că nu dezvoltarea tehnicii în sine, ci modul de utilizare şi valorificare a acesteia duce la dezvoltarea dezordonată a tehnicii, la risipă, la inechitatea dezvoltării ştiințifice şi tehnice, la degradarea mediului etc. Relațiile economice specifice societății capitaliste fac ca obiectul dezvoltării tehnicii să fie, în primul rând, creşterea contiună a profitului şi, în subsidiar, satisfacerea optimă a trebuințelor omeneşti. Din această cauză, critica pe care o fac reprezentanții Şcolii societății capitaliste, deşi dezvăluie lucruri reale, pline de interes, nu reuşeşte să dezvăluie cauzele profunde ale acestora, ceea ce ne face să avem sentimentul că adevărul nu a fost spus decât pe jumătate. Deşi se consideră neomarxişti, ei nu folosesc instru-mentele de analiză pe care le oferă marxismul, nestudiind relațiile economice şi politice dintre principalele clase şi grupe sociale ale societății capitaliste.

---

[1] *Ibidem.*

Vorbind despre rolul clasei muncitoare în societate, Marcuse este inconsecvent, oscilând între tezele marxiste şi imaginea pe care şi-a creat-o despre societatea capialistă, ca societate care îşi exercită dominaţia absolută asupra tuturor membrilor societăţii, inclusiv asupra clasei muncitoare şi a membrilor săi înstrăinaţi.

Se poate spune, în consecinţă, că ei au avut o atitudine subiectivist – selectivă faţă marxism, reţinând ca valabilă şi actuală exclusiv opera de tinereţe a lui Marx, pe care o fetişizează şi o scot din sistemul coerent, organic închegat, aşa cum a fost el elaborat de creatorii săi.

Pentru reprezentanţii Şcolii este caracteristică respingerea şi critica socialismului şi elaborarea unei variante utopice a teoriei revoluţiei socialiste (Marele refuz, eros şi civilizaţie, omul unidimensional etc.).

Toate aceste elemente explică de ce „noua stângă" nu a reuşit să determine o mişcae politică organică, nu s-a verificat în practică, în acţiuni concrete, eficiente.

Conturată în jurul anilor '30, „teoria critică a societăţii" s-a afirmat ca o mişcare pesimistă până la sfârşitul anilor '60, ca urmare a contactului cu realităţile americane (nu putem şti ce este omul şi care este adevărata înfăţişare a lucrurilor umane), pentru ca în ultimii ani ai deceniului opt al secolului al XX-lea să se dizolve treptat (Adorno, Horkheimer şi discipolul lui, Jürgen Habermas, intră în conflict cu mişcările de tineret protestatare din Republica Federală Germană, iar Marcuse devine unul din idolii „noii stângi").

În esenţă, însă, „teoria critică" apare ca o variantă contemporană a teoriei celei „de a treia căi" (prin tezele sale asupra modificării rolului revoluţionar al clasei muncitoare în ţările capitaliste dezvoltate). Socialismul invocat de Marcuse, este mai degrabă întemeiat pe considerente etice, decât pe analiza tendinţelor care se manifestă în cadrul capitalismului contemporan.

Trebuie spus, însă, că lucrările Şcolii şi, în special, ale lui H. Marcuse, reprezintă un rechizitoriu fulminant la adresa capitalismului contemporan, o contestare a valorilor şi normelor pe care acesta le impune indivizilor prin constrângeri tot mai extinse şi mai profunde.

BIBLIOGRAFIE

Lucrări de autor

H. Marcuse:

– *The Concept of Essence*, 1936.

– *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory,* New York, 1941.

– *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society,* New York, 1964.

– *The Streeggle against Liberalism in the Totalitarian View of State,* 1934.

– *On Science and Phenomenology*, 1964 (în R.S.Cohen and Marc W. Wartofsky, eds. Boston *Studies in the Philosophy of Science*, vol.Two: In Honor of Philipp Trank – N.Y. Humanities Press, 1965.

Th. Adorno:

– *The Autoritarian Personality, New-York,* 1950.

– *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie,* Stuttgart, 1956.

E. Frömm:

– *The Fear of Freedom,* London, 1942.

– *The Health Society; Marks' concept of Man,* New-York, 1961.

– *Société aliéné, société saine,* Paris, 1967.

– *Psychanalise et religion*, Paris, 1968.

Jürgen Habermas:

– *Knowledge and Human interests*, 1968.

– *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (în *Philosophische Rundschau, Beiheft 5* (February, 1967).

– *Raison et légitinité,* Paris, Payot, 1978.

– *Science and Technology as Ideology,* în *Toward a Rational Society,* Boston, 1970.

Karl Polany:

– *Legitimation Crisis* (1977).

– *The Great Transformation,* Boston, 1944.

Lucrări de referință

– Raymond Budon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues,* Paris, Fayard, 1986.

– Tom Bottomore, Robert Nisbet (edt.), *A History of Sociological Analysis,* Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1978

– Franco Ferarotti, *La sociologia,* Roma, Garzanti, 1967

– Michel Lallement, *Istoria ideilor sociologice. De la Parsons la contemporani,* vol. I, Ed. Antet, 1998.

– P. L. Assoun, *L'École de Francfort*, dans PUF, Col. „Que sais-je?", nr.2354, 1987.

CAPITOLUL XIV

SOCIOLOGIA RADICALĂ. C. W. MILLS

C. Wright Mills[1], considerat inspiratorul „Noii Stângi", „promotorul" unei „noi sociologii", „liderul nişcării contestatare din America" etc., s-a format şi şi-a elaborat opera ştiinţifică în contextul social-politic şi intelectual specific societăţii americane din prima jumătate a secolului al XX-lea.

1. **Mediul social şi intelectual al genezei sociologiei radicale**

Elementele fundamentale care au conferit specificitate acestui context sunt multiple. Esenţiale s-au dovedit a fi:

– ascensiunea societăţii industriale americane în faza dezvoltării sale „postindustriale";

---

[1] C. Wright Mills s-a născut la Vaco, statul Texas, în anul 1916. Familia aparţinea păturilor sociale mijlocii.

În anul 1939 obţine licenţa în filosofie şi sociologie la Universitatea din Texas.

În 1941 susţine doctoratul, sub îndrumarea profesorului Howard Becker, în specializările sociologie şi antropologie, la Universitatea din Wisconsin. După încheierea studiilor lucrează, iniţial, în cadrul universităţilor din Wisconsin şi Maryland, iar din anul 1945, până la sfârşitul vieţii, la Universitatea Columbia din New York. Pe lângă activitatea didactică a participat şi la activitatea de cercetare ştiinţifică aplicativă în cadrul unor proiecte având ca temă, măsuri sanitare în sistemele şi corporaţiile industriale, modelele migraţiei portoricane la New York, şi altele.

Călătoreşte în străinătate, unde în anul 1957 conduce la London School of Economics un seminar în cadrul căruia îşi expune şi ideile sale, pe care le va dezvolta în lucrarea *Imaginaţia sociologică*. Vizitează, de asemenea Polonia, Uniunea Republicilor Socialiste Sovietice şi, ulterior, America Latină.

Se stinge din viaţă în locuinţa sa din West Nyak, de lângă New York, în anul 1962.

– apariţia şi dezvoltarea unui complex ansamblu de probleme sociale interne, antrenate de evoluţiile înregistrate în sistemul economic, politic şi cultural-ştiinţific american din această perioadă;

– configuraţia modelului intelectual general, al celui ştiinţific, sociologic, în special;

– specificul relaţiilor dintre cercetarea ştiinţifică, viaţa şi activitatea social-politică, cotidiană;

– modalităţile de raportare a societăţii americane la marile procese, fenomene sau evenimente politice şi sociale majore ale lumii contemporane, cum au fost: noua ordine mondială, „războiul rece”, apariţia pe scena vieţii sociale americane a „macchartismului”, ofensiva „capitalismului popular”, problematica socială umană şi morală a societăţii de consum şi a opulenţei, pesimismul intelectual şi antiideologismul, mitul „neangajării” generat de conformismul social şi politic etc.

În ceea ce priveşte cadrul şi caracterul ştiinţelor sociale şi umane şi al sociologiei din această perioadă, acestea continuau să fie marcate de tradiţiile profunde ale „spiritului reformei”, afirmat în mod expres, încă în 1851, de „Consiliul Massachusetts al Reprezentanţilor Guvernamentali pentru Imigranţi”, care îşi propunea să utilizeze toate mijloacele, inclusiv cele ale ştiinţelor sociale şi sociologiei, pentru „a supraveghea executarea tuturor legilor relative la introducerea stăinilor în Commonwealth şi a sprijini, în această privinţă, săracii, de către stat”[1]. Acelaşi obiectiv poate fi regăsit şi cu 50 de ani mai târziu în obiectivele înscrise în Statutul Asociaţiei Americane de Ştiinţe Sociale: „sprijinirea dezvoltării ştiinţelor sociale şi orientarea opiniei publice spre cele mai bune mijloace de promovare a amendamentelor la legi, de dezvoltare a educaţiei, de prevenire şi reprimare a crimelor, de re-formare a criminalilor, şi pentru progresul moralităţii publice, adoptării reglementărilor sanitare...”[2].

În aceste condiţii, deşi reprezentanţii ştiinţelor sociale au făcut eforturi de a asigura „respectabilitatea academică” a ştiinţelor sociale, în sensul disocierii lor de aplicaţiile practice, imediate ale rezultatelor cercetării ştiinţifice, ei nu s-au putut sustrage „eticii reformiste”. Nici cei din prima generaţie de sociologi, şi nici cei din a doua, care s-au afirmat la cumpăna dintre secolele al XIX-lea şi al XX-lea (A. Small, George E. Vincent, şi alţii), care susţineau că „sociologia s-a născut din ardoarea modernă de a perfecţiona societatea”[3] (A. Small). Tot el, la întrebarea: „ce

[1] Tom Bottomore, Robert Nisbet (eds.), *A History of Sociological Analysis,* Basic Books, Inc., Publishers, 1978, p. 289.

[2] *Ibidem.*

[3] Tom Bottomore, Robert Nisbet, *op. cit.,* p. 290.

este un sociolog?”, răspunde: „sociologul este preocupat de studiul tuturor fenomenelor sociale”, întrucât sociologia trebuie „...să fie absorbită în planurile de îmbunătăţire a condiţiei salariaţilor sau să se ocupe de săraci şi de criminali”[1].

În această perspectivă, sociologia a fost promovată şi sprijinită material de sistemul social, încă de la începuturile ei, fiind instituţionalizată într-un mare număr de academii şi universităţi, care au devenit rapid extinse sisteme de învăţământ şi cercetare, sponsorizate de multiple grupe de corporaţii, care au perceput sociologia şi au promovat-o în interesul lor.

Nu au lipsit nici încercările de afirmare a spiritului teoretic, academic, în sociologia americană, dar ele s-au concretizat în studii preponderent de filosofie şi metafizică, de ştiinţe morale, de filosofie „sociologică”, care au condus la ceea ce a devenit ulterior „sociologia pură”. Acestora le-au fost asociate studii de sociologie descriptivă, de statistică şi de „dinamică” sociologică, preocupate de „problemele sociale”, care au condus la „sociologia aplicată”.

O poziţie şi un rol special în aceste sisteme sociologice instituţionalizate l-a avut departamentul de sociologie al Universităţii din Chicago, care a dezvoltat semnificative cercetări de etnografie urbană, patologie socială, ecologie urbană şi de psihologie socială aplicată. Situarea Universităţii într-un oraş format dintr-un mozaic de grupe de imigranţi, care s-a dezvoltat rapid, în numai o jumătate de secol, a făcut ca sociologii Şcolii de la Chicago să manifeste, de la început, o puternică înclinaţie spre empirism, ceea ce i-a condus la a se constitui într-un veritabil „laborator social”. În care au fost realizate, preponderent, cercetări directe, pe domenii circumscrise ale vieţii sociale, cum au fost stilurile de viaţă urbană, organizarea şi dezorganizarea socială, situaţiile şi structurile ocupaţionale şi profesionale, elitele locale, asociaţiile şi organizaţiile societăţii civile, relaţiile interetnice etc., în vederea soluţionării practice a problemelor sociale generate în aceste domenii şi sfere de viaţă şi activitate socială. Pe această bază ei şi-au dobândit reputaţia de „căutători ateoretici de fapte” şi „capete goale de empirişti”, deşi, mai ales, membrii celei de a doua generaţii a Şcolii s-au preocupat şi de fundamentarea teoretică a domeniilor şi proiectelor concrete de cercetare angajate de ei.

Consecinţa unor asemenea evoluţii a fost aceea că, în perioada dintre cele două războaie mondiale, sociologia americană a fost marcată de empirism şi de preocupări pentru rafinarea metodelor şi tehnicilor de cercetare empirică, promovarea metodelor cantitative, statistice şi matematice de investigaţie, şi de un dezinteres cvasigeneralizat faţă de

[1] *Ibidem,* p. 291.

cercetările teoretice, epistemologice, macrosociologice, față de istoria sociologiei şi de istoria ideilor sociale, în general.

Într-un asemenea climat intelectual, a apărut Talcott Parsons, care s-a angajat cu pasiune în studiul istoriei ideilor şi doctrineor sociologice, ca sursă pentru reconsiderarea cercetărilor consacrate marilor probleme ale fundamentelor explicative ale permanenței societăților umane şi ale vieții colective, ale structurilor acțiunii umane, ale motivațiilor solidarității, integrării şi evoluției societăților. Acest tip de preocupări intelectuale a constituit sursa antiempirismului, care a contribuit la plasarea lui Parsons pe poziții distincte în comunitatea sociologică americană a epocii, şi s-a finalizat în elaborarea teoriei structural-funcționaliste şi sistemice generale a acțiunii sociale, aplicabile tuturor componentelor oricărui tip de sistem social.

Acesta a fost mediul intelectual în care şi-a desfăşurat activitatea C. Wright Mills, spirit practic şi realist, identificându-se din interior cu profesiunea pe care şi-a ales-o, angajându-se cu pasiune în confruntarea societății prezente cu idealurile devenirii sale viitoare. De pe pozițiile depăşirii neutralismului academist şi a orientării spre viața socială concretă, cotidiană, căutând să îmbine explicarea teoretică a societății ca întreg, ca sistem, cu investigațiile directe, practice ale realității sociale şi să realizeze o critică a condițiilor de viață ale omului secolului al XX-lea de pe poziți de independență intelectuală fermă.

În acest cadru s-a conturat tematica abordată de Mills, care a cuprins punctele nodale şi critice ale societății americane contemporane lui, începând cu problemele puterii şi ale societății de masă, cu cele ale structurii de clasă a societății americane, locul, rolul şi fenomenele ce se produc în sânul categoriilor sociale mijlocii şi continuând cu contradicțiile societății „postindustriale”, generalizarea proceselor de înstrăinare a indivizilor şi depersonalizarea ca fenomen social de masă, şi altele.

Ansamblul investigațiilor şi al activității sale ştiințifice s-au concretizat în fundamentarea teoretică şi în elaborarea unor noi concepte, categorii, metode de investigare, în construcția unei *noi* sociologii şi a unei noi viziuni a socialului care, în ansamblul lor, au condus la constituirea „*sociologiei radicale*”.

2. **Premisele constituirii sociologiei radicale**

Pornind de la analiza utilizărilor administrative şi de la semnificațiile politice ale sociologiei americane la mijlocul secolului al XX-lea, Mills a ajuns să îşi pună problema dacă şi în ce măsură această disciplină mai este practicată ca ştiință obiectivă a societății, în condițiile în care ea se realizează în mare măsură, „la comandă”, pe bază de contracte de cercetare,

de stipendii sau de sponsorizări, ca „ştiinţă socială aplicată” (*social and human engineering*)? Mai mult decât atât, ce destin mai pot avea, în acest context, cercetările teoretice consacrate problemelor de fond ale societăţilor contemporane, care, având ca menire descoperirea unor „principii generale” ale devenirii societăţilor umane, nu produc date, analize şi cunoştinţe a aspectelor amănunţite ale faptelor, fenomenelor şi relaţiilor sociale care interesează nemijlocit pe „comanditarii” cercetării sociologice?

Şi, nu în ultimul rând, ce mai rămâne din „etica ştiinţei” neangajate, liberă de valori, care se realizează exclusiv pentru cunoaşterea autentică, obiectivă a societăţii şi care promovează cercetări care rezistă presiunilor şi intereselor particulare şi nu se supun sau chiar refuză directive atât în privinţa tematicii, cât şi a finalităţilor cercetării?

Angajându-se să efectueze investigaţiile necesare pentru a da răspunsuri la aceste grave semne de întrebare, el a pornit teoretic, prin a se opune sociologiei conservatoare, iar practic, prin contestarea societăţii avansate, postindustriale, considerată a fi reuşit să asigure bunăstarea generalizată, la nivelul tuturor membrilor societăţii. În consecinţă, cel puţin iniţial, sociologia radicală apare ca un produs „negativ” al acestei societăţi, sociologia unei *opoziţii* social-politice şi ideologice, care-şi propune să denunţe societatea de consum ca un mit al epocii contemporane, ca *opresiune* socială generalizată, internă şi internaţională.

Opresiunea internă se exercită asupra grupurilor sociale şi etnice neprivilegiate, iar cea externă asupra societăţilor subdezvoltate. Mişcările social-politice pentru drepturi cetăţeneşti, pentru lărgirea democraţiei şi a participării sociale, împotriva birocratizării societăţii şi manipulării sociale, a modului şi stilului de viaţă, constituie tot atâtea suporturi sociale ale radicalismului în sociologie.

Integrarea „normativă”, căreia sociologia conservatoare sau „academică” i-a consacrat cea mai mare parte a studiilor sale, este „simbolică”, dar prin aceasta ea nu este mai puţin represivă şi violentă.

Când simbolurile şi formele de legitimare sunt ameninţate, forţa armelor este gata să le înlocuiască, iar „sociologia integrării” sfârşeşte prin a fi ea însăşi integrată. *Asimilată în sistem*, ea începe că pună *lucrurile* în locul *oamenilor*, *instrumentele* în locul *dorinţelor, motivaţiilor şi aspiraţiilor indivizilor umani*, *maşina sistemică* în locul *societăţii ca interacţiune, negociere*, dar şi ca *tensiune şi conflict social*.

Sociologia „academică” apare, deci, a fi o sociologie a formelor de manipulare şi control ale oricărei deviaţii şi revolte sociale. Pentru a face o sociologie „critică”, trebuie început prin critica sociologiei existente, a sociologiei conservatoare, „academice” sau pur şi simplu „convenţionale”.

Dar, critica sociologiei este, în acelaşi timp, *critica societăţii* pe care această sociologie o reprezintă. Criza sociologiei este un indicator al crizei societăţii: al celei economice, care-şi arată deja primele semne la sfârşitul anilor '60, al crizei structurilor sale sociale inegalitare şi opresive, al valorilor utilitarismului acerb, lansat de urmărirea obstinată a profitului; al crizei ideologice de legitimare şi „de conducere”, bazată pe manipularea tehnocratică şi pe reprimarea oricărei „nealinieri” la sistem. Pentru mulţi sociologi radicali, criza societăţii capitaliste contemporane nu este „parcelară”, ci este o criză „de sistem”, a structurilor *raţionalităţii* sociale capitaliste.

Dacă sociologia „academică” şi-a dezvoltat ca o axă conceptuală principală *raţionalitatea capitalistă*, urmând fidel concepţia sociologică a lui Max Weber, noua sociologie îşi propune să confere iraţionalităţii sociale nu un statut marginal, de „derivaţie” de la raţionalitatea *economică* capitalistă, ci un statut de realitate fundamentală, centrală a sistemului social capitalist.

Adesea sociologia radicală a fost pur şi simplu asimilată sociologiei marxiste, dar o asemenea asimilare s-a dovedit a fi nu rareori forţată. Radicalii apelează frecvent la teze, categorii şi concepte ale analizei sociologice marxiste, însă ei fac totodată distincţia între un marxism „ortodox” şi un „neomarxism” mai degrabă critic şi neortodox. Însă ei nu se confundă cu marxismul, pe care îl consideră a fi mai mult un operaţionalism sau logicism abstract, propunând o nouă sociologie, „originală”, independentă, „nerobită” rigorilor depăşite ale ştiinţei tradiţionale. Coordonatele acestei sociologii pot fi sintetizate astfel:

– manifestele, pamfletele, replicile ocazionale şi polemicile sunt formele de analiză cele mai agreate de sociologia radicală, consecinţă a înseşi mediilor sociale în care s-a cristalizat ceea ce am putea numi „comunitatea ştiinţifică” a sociologiei radicale;

– sociologii radicali sunt recrutaţi din afara mediilor universitare, iar lucrările lor sunt publicate de regulă în reviste nesociologice sau în publicaţii ocazionale;

– evenimentul politic constituie de obicei momentul în care sociologii radicali formează o grupare, dar nu o şcoală;

– deşi au fost implicaţi direct în diferite forme de activitate social-politică, de obicei contestatare, „mişcarea socială” de care s-au simţit cel mai aproape sociologii radicali, a fost „Noua Stângă”, caracterizată mai degrabă prin *eterogenitate* şi *incoerenţă*[1]. A.W. Gouldner consideră că

[1] N.C. Mullins, *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology,* New York, Harper and Row Publishers, 1973, p. 279.

singura realitate a unei anumite coerenţe în cadrul „Noii Stângi” o reprezintă nu atât programele politice sau ideologiile articulate acestor programe, cât mai degrabă o „infrastructură” de sentimente prin care tânăra generaţie respinge cultura occidentală capitalistă în totalitatea ei[1];

– departe de a fi „materialişti”, radicalii „Noii Stângi” sunt, mai degrabă, *utopici* şi *idealişti*, activismul lor fiind redus la contestaţie, cea mai mare grijă fiind acordată aici separării de orice structură instituţională „oficială”;

– radicalii „Noii Stângi” s-au manifestat mai mult în cadrul revoltei studenţeşti a anilor ’68, stingându-şi treptat entuziasmul revoluţionar şi eşuând uneori prin propria lor integrare „în sistem”. Raporturile sociologiei radicale cu mişcarea „Noii Stângi” sunt numeroase şi variate. Ceea ce le caracterizează însă, în ansamblu, este faptul că sociologia radicală a constituit o susţinere teoretică a ideologiei „Noii Stângi”.

După cum se cunoaşte, C.W.Mills şi-a desăvârşit educaţia şi instrucţia sociologică în cadrul general al învăţării şi practicării unei sociologii structural-funcţionalliste neopozitiviste. O perioadă, el a lucrat chiar cu instrumentele acestei sociologii şi din perspectiva ei teoretică şi metodologică. Dar din anul 1951, o dată cu publicarea uneia dintre principalele sale lucrări, *White Collar*, el părăseşte definitiv această perspectivă.

3. **Clasa de mijloc, puterea politică şi funcţiile cercetării sociale**

Din noua perspectivă teoretică pe care a adoptat-o, Mills a trecut la analiza critică a situaţiei sociologiei americane, marcate, pe de o parte, de apariţia „superteoriei” lui Talcott Parsons, iar pe de altă parte de persistenţa empirismului abstract, precum şi a societăţii americane care le-a generat şi le perpetuează.

În ceea ce priveşte societatea americană, el susţinea că America epocii de mijloc a secolului al XX-lea este o societate în care jumătate din proprietatea privată este deţinută doar de 2 - 3% din cetăţeni, restul populaţiei constituind ceea ce el numeşte „noua clasă de mijloc”, oamenii „gulerelor albe”, pentru care America este o societate de funcţionari şi pentru care rangul social este independent de proprietatea privată şi dependent doar de câştigurile obţinute prin muncă. Condiţiile care au dus la apariţia noii clase de mijloc sunt cele care au transformat vechea clasă a proprietarilor într-una a nonproprietarilor, producând astfel o nouă axă de

---

[1] A.W. Gouldner*, The Coming Crisis of Western Sociology,* London, Heinemann, 1971, p. 399.

stratificare socială: *ocupaţia*. Dacă vechea clasă de mijloc era compusă din fermieri, oameni de afaceri şi „profesiile libere” (ingineri, profesori, medici, jurişti), noua clasă de mijloc este clasa funcţionarilor şi vânzătorilor, a managerilor şi a noilor „profesiuni birocratizate” (specialişti cu studii superioare, experţi). Toţi aceştia au fost „împinşi” pe treapta de mijloc a piramidei societăţii americane de schimbările produse în structura socioprofesională, prin mecanizarea şi automatizarea industriei, de expansiunea birocraţiei şi a „coordonării” nu atât a lucrurilor şi obiectelor, cât a simbolurilor şi a oamenilor.

„Gulerele albe” exercită, deci, ocupaţii care implică nu doar „ierarhizarea” celorlalţi oameni, a valorilor şi simbolurilor corespuzătoare lor, dar şi propria lor ierarhizare socială, constituindu-se ca o clasă socială nouă şi expansivă. De aceea, interesul central al investigaţiei lui Mills asupra „gulerelor albe” nu este determinat atât de „plasarea” lor într-o structură a „complementarităţii” rolurilor, ci în *structura socială globală*, definindu-le ca o clasă socială şi reluând astfel, într-o interpretare personală, conceptele şi tezele principale ale sociologiei marxiste a claselor.

Dificultatea majoră a abordării sociologice marxiste a claselor în societăţile capitaliste contemporane poate fi depăşită, după C.W. Mills, prin înlocuirea distincţiei dintre proprietari şi nonproprietari, cu cea dintre diferitele straturi de *nonproprietari*. Această dificultate a apărut mai ales în anii crizei capitaliste interbelice, când, spune Mills, marxiştii americani nu au putut înţelege de ce ideologia marxistă a rămas totuşi străină membrilor „noii clase de mijloc” în formare. Cauza acestui fenomen se află, după Mills, în faptul că „ataşamentele politice (ale membrilor noii clase de mijloc – n.ns.) nu corespundeau situaţiei lor economice şi cu atât mai puţin destinului lor istoric iminent. Ei semnalau apariţia unei mase de oameni lipsiţi de *conştiinţă politică* şi care se interpuneau ca un obstacol în calea desfăşurării revoluţiei”[1]. Ce relevanţă teoretică are identificarea acestei cauze pentru sociologia contemporană a claselor sociale?

Teoria sociologică modernă asupra claselor, scrie Mills, este incoerentă şi contradictorie, mai ales în privinţa evoluţiei „clasei de mijloc” în societăţile contemporane. Există, de fapt, patru tipuri de teorii în această privinţă:

a) cele care susţin că „noua clasă de mijloc” va deveni, în cele din urmă, o clasă independentă din punct de vedere politic şi, deoarece ea înlocuieşte alte clase în exercitarea unor funcţii-cheie ale societăţii, va deveni o clasă *dominantă*;

[1] C.W. Mills, *White Collar,* New York, Oxford University Press, 1953, p. 292.

b) teoriile care văd în evoluţia „noii clase de mijloc”, un nou „armonizator social”, un factor de stabilitate socială şi un echilibru între celelalte clase sociale;

c) cele care arată că membrii „noii clase de mijloc” sunt burghezi, atât prin caracteristicile lor sociale, cât şi prin opiniile lor politice, şi de aceea ei vor constitui un „rezervor uman” inepuizabil pentru mişcările sociale conservatoare, reacţionare şi chiar fasciste;

d) în sfârşit, teoriile care prognostichează evoluţia „noii clase de mijloc” apar ca o confirmare a schemei marxiste clasice: deoarece interesele acestei clase nu diferă de cele ale proletariatului, o dată cu intensificarea luptei dintre proletariat şi burghezie, noua clasă de mijloc se va lăsa inclusă în obiectivele politice ale proletariatului şi doar o mică parte a ei se va îndrepta spre burghezie.

Pentru a evalua aceste teorii, C.W. Mills le verifică pe rând, atât din punct de vedere logico-conceptual, cât şi empiric. El foloseşte pentru aceasta un *material empirico-statistic* relativ bogat şi variat, precum şi o *perspectivă teoretică istorico-integralistă*. Rezultatul la care ajunge este că, în definirea claselor sociale este nevoie să utilizăm toate cele patru perspective teoretice enumerate mai sus, fără a cădea însă, în unilateralitatea vreuneia dintre ele. Astfel, teoria clasei de mijloc ca o nouă clasă dominantă, confundă funcţiile tehnico-administrative pe care le deţine sau le va deţine această clasă cu lupta efectivă pentru putere. Or, ceea ce se poate uşor observa este faptul că azi nu „piaţa liberă”, ci *grupurile de presiune* definesc situaţia şi privilegiile de clasă ale diferitelor categorii sociale; în acest sens, membrii clasei de mijloc se găsesc mai aproape din punct de vedere obiectiv de poziţia social-economică a muncitorilor, şi nu de cea a clasei dominante. De asemenea, America nu este o societate formată dintr-un *conglomerat* de indivizi ai clasei de mjloc.

Teoriile care prezintă societatea americană ca una din care lipsesc clasele sociale, „confundă factorii psihologici cu cei economici şi sociali: faptul că nu există o psihologie şi o conştiinţă de clasă, nu înseamnă că nu există clase, căci poţi face parte dintr-o clasă şi să acţionezi ca atare fără să fii conştient de acest lucru”[1].

Poziţia teoretică privind clasa de mijloc ca viitoare clasă reacţionară este tributară conceperii acesteia ca un *ansamblu omogen*. În realitate, distanţele dintre diferitele categorii ale acestei clase sunt atât de mari, încât, uneori, apartenenţa lor la aceeaşi clasă apare ea însăşi problematică. Rămâne soluţia teoretică a proletarizării noii clase de mijloc, sau „soluţia marxistă”. Mills consacră, într-adevăr, cea mai mare parte a analizei sale

[1] *Ibidem.*

verificării acestei teorii. Proletarizarea, consideră el, reprezintă un termen ambiguu: dacă înseamnă „pauperizare", atunci teoria marxistă devine inoperantă în analiza noii clase de mijloc.

Punctul de vedere al sociologului american este că noua clasă de mijloc se poate proletariza numai în ceea ce priveşte condiţiile de muncă, veniturile şi interesele economice, nu şi în ceea ce priveşte prestigiul social, rangul în ierarhia socială etc. Dacă din punct de vedere obiectiv, noua clasă de mijloc se va proletariza, deci treptat, din punct de vedere al conştiinţei sale ideologice şi politice, lucrurile vor evolua mai degrabă invers. Politica noii clase de mijloc va rămâne multă vreme o politică de „ariergardă", a cărei caracteristică principală o constituie *indiferenţa politică*. Supuşi presiunilor economico-sociale obiective spre proletarizare, membrii clasei de mijloc îşi construiesc „scheme de viaţă" după modelul celor ale burgheziei. Dar, din această incongruenţă a statusurilor lor sociale rezultă o *detaşare* de simbolurile politice dominante, care nu are, însă, ca urmare *ataşarea* la un sistem de „contrasimboluri".

Dorinţele, năzuinţele, aspiraţiile şi angoasele membrilor noii clase de mijloc apar şi sunt rezolvate în afara simbolurilor politice. Sistemul electoral, comunicaţiile de masă, ca şi sistemul de învăţământ, concură la transformarea politicii în ceva trivial, confuz şi fragmentar. Toate conduc, de asemenea, la proiectarea unei structuri sociale „pulverizate", profund atomizate, în care, pe de o parte, domneşte o politică strict birocratizată, iar pe de altă parte, avem de-a face cu o „societate de masă" indiferentă politic şi relativ amorfizată.

De aceea, concluzia lui Mills este că, în structura de putere a societăţii americane, problema politică a noii clase de mijloc este „la ce bloc politic se va *ataşa ea* ?" Iar răspunsul este următorul: la acela care va *câştiga puterea politică*; „ea nu va alege decât atunci când partidul alegerii ei va fi câştigat". Gulerele albe formează ariergarda. În viitorul imediat, ele se vor supune cursei pentru prestigiu; în viitorul mai îndepărtat, vor urma căile puterii, căci, în final, puterea este cea care determină prestigiul. Aşteptând pe piaţa politică americană, noile clase de mijloc sunt de vânzare; cine va avea un aer suficient de respectabil, de puternic, va putea, probabil, să le cumpere. Dar până în prezent, nimeni nu a făcut o ofertă serioasă"[1].

Dacă aşa stau lucrurile la nivelul societăţii de masă, în care indiferenţa politică este modul de viaţă, ce se întâmplă la nivelul conducerii politice a societăţii americane? „Apariţia elitei puterii se bazează şi este, într-o anumită măsură, o parte a transformării publicului american într-o

[1] *Ibidem*, p. 354.

societate de masă”[1]. Demersul sociologic întreprins de C.W. Mills pentru a ajunge la o asemenea concluzie este similar celui din *White Collar*; el este mai întâi logico-conceptual.

Când este vorba de structurile sociale prin care se exercită conducerea politică, două concepte sunt cel mai adesea incriminate: ele se referă la conținutul propriu-zis al politicului, analizat în diferitele teorii sociologice, fie prin conceptul de dominație a unui grup social asupra altuia, fie prin cel de *influență socială.* Aceste concepte nu acoperă însă decât parțial conținutul politicului, consideră Mills, deoarece acesta constă, de fapt, în *putere*. Şi dominația şi influența îşi au sursa în putere. Puterea determină şi prestigiul şi ierarhizarea socială a oamenilor şi a grupurilor sociale. Dar care este sursa puterii?

După Mills, teoria marxistă identifică, simplificând lucrurile, sursa puterii cu proprietatea (economică) asupra mijloacelor de producție[2], dar pe aceeaşi simplificare se bazează şi tradiția sociologică liberală, după care rolul conducător în sistemul dominației politice aparține liderilor politici. Pentru a evita asemenea „simplificări”, sociologul american introduce al doilea concept central al teoriei sale politice, conceptul de *elită*, iar prin asocierea acestuia cu puterea, schema generală de analiză devine structurată de ceea ce Mills numeşte *elita puterii.* Conceptul de elită a puterii este menit să-l înlocuiască pe cel de „clasă dominantă” sau „clasă guvernantă” în cadrul demersului logico-conceptual întreprins de Mills, dar, ca şi în *Gulerele albe*, acestui demers îi urmează unul istorico-comparativ şi empiric.

Elita puterii nu este *un fenomen nou* în societatea americană, arată Mills. Analiza istorică a formelor şi tipurilor de conducere politică în această societate conduce la identificarea mai multor perioade istorice ale elitei puterii. Ultima perioadă, cea contemporană, se caracterizează prin schimbarea majoră care s-a produs în *structura* elitei puterii americane datorită pătrunderii clicii militare în centrul acestei structuri şi coalizării stratului politic propriu-zis al elitei cu cel militar şi economic-corporatist. Actualmente, deci, elita puterii se bazează pe *unitatea intereselor politice,*

---

[1] C.W. Mills, *The Power Elite,* New York, Oxford University Press, 1957, p. 356.

[2] A. Mihu sesizează corect (*Wright Mills şi marxismul*, Bucureşti, Editura Politică, 1976, p. 42) că Mills înlocuieşte treptat criteriul proprietății cu cel al puterii în definirea claselor sociale; după părerea noastră, prezența criteriului politic în concepția lui Mills semnifică, de fapt, apropierea acestuia de teoriile sociologice elitare, fără ca aceasta să însemne o „îndepărtare” de marxism, finalitatea ideologică a sociologiei lui Mills nefiind elitistă, ci *antielitistă*.

militare şi economice, spre deosebire de elitele predominant economice sau numai politice, care au funcționat anterior. Există, desigur, mai mulți factori obiectivi, care determină această unitate, dintre care cei mai importanți, sunt transformarea economiei americane dintr-o economie „civilă”, într-una de război şi orientarea politică a societății mai degrabă spre problemele şi conflictele internaționale, decât spre cele interne.

Dar elita puterii nu este, în concepția lui Mills, doar un produs al societății, ci şi un *organism social* relativ autonom, cu mecanisme proprii de funcționare şi autoreproducere. Mills analizează, de aceea, principalii factori psihosociali prin care se determină elita puterii. El arată astfel că membrii acestei elite au o *origine socială comună:* provin în majoritate din rândurile clasei bogate, în orice caz din treimea superioară a piramidei sociale, iar educația, instrucția şi credințele lor religioase sunt surprinzător de asemănătoare. Desigur, se pune problema dacă aceste argumente nu întrețin cumva un „cerc vicios”, din moment ce carierele membrilor elitei presupun respectarea unui sistem de valori, a unor norme morale şi a unui mod de viață caracteristice orientării generale a politicii şi activității statului. A susține, însă, că şeful unei mari corporații economice renunță la interesele sale economice când ajunge în elita puterii, dedicându-se în întregime intereselor „generale” ale statului, înseamnă, remarcă ironic Mills, „a cere unui bărbat să devină femeie”. Membrii elitei puterii nu sunt simpli funcționari cărora *alții* le stabilesc modul de lucru şi sistemul de valori. Dimpotrivă, ei sunt cei care elaborează valorile, normele şi strategiile de acțiune şi care urmăresc apoi ca acestea să fie respectate de către toți ceilalți.

Orice teorie sociologică care încearcă să acrediteze ideea „neutralității” *axiologice* a elitei politice, contribuie la crearea unui mit. Şi Mills denunță multe dintre aceste mituri, cel mai important pentru el fiind chiar *democrația americană.* Există, într-adevăr, în America o democrație autentică? Cu siguranță, există o democrație *formală*, arată Mills, dar nu şi una *reală*. Deteriorarea gravă a democrației americane este rezultatul funcționării elitei puterii. Mecanismele sociale care stau la baza acțiunilor elitei, cărora Mills le consacră o analiză amplă, conduc la o îndepărtare definitivă a acesteia de mase şi la transformarea întregii societăți într-un sistem prin care propriile interese de clasă – economice, politice şi militare – sunt legitimate ca interese sociale generale; inclusiv forțele politice „intermediare”, cum sunt asociațiile profesionale şi voluntare, au fost transformate în „verigi de legătură” ale elitei puterii cu masa, iar deciziile se iau fără consultarea celor afectați de ele. Pentru a putea vorbi de o democrație autentică, arată Mills, trebuie să existe atât o opinie publică

activă şi competentă, cât şi lideri politici care să conducă *raţional* sau măcar să fie răspunzători în faţa acestei opinii publice: „Numai atunci când opinia publică şi liderii politici au capacitatea de a reacţiona imediat şi profund la nevoile sociale, ei au sentimentul responsabilităţii şi numai atunci domneşte o ordine democrată”[1].

Ca să existe democraţie autentică în America, ar trebui lichidate mai întâi *amoralismul* elitei puterii şi *indiferenţa politică* a maselor. Dar noua elită a puterii este lipsită tocmai de o morală coerentă şi superioară, pe care să o propună maselor. Slăbirea vechilor valori şi norme morale a creat o stare de *iresponsabilitate organizată* şi de degradare morală. Scepticismul, cinismul, machiavelismul tehnocratic al elitei puterii se răspândesc în întreaga societate, datorită schemei sale de funcţionare, care se bazează pe „racolarea clientelară”, iar valoarea ei morală supremă o constituie *banii*, singura măsură incontestabilă a reuşitei în viaţă. În locul aspiraţiilor spirituale, noua elită aşează goana după profit, indiferent prin ce mijloace este aceasta obţinută.

De aceea, „o societate în care este larg răspândită, atât la nivelul elitei, cât şi al masei, ideea că ea reprezintă o reţea de grupuri care se înşeală unele pe celelalte, este o societate care nu poate produce oameni cu un simţ moral interior; o societate a descurcăreţilor nu produce oameni cu conştiinţă morală; o societate care asociază succesul cu a avea cât mai mulţi bani şi condamnă eşecul ca cel mai mare viciu, ridicând banii la rangul de valoare absolută, va produce un agent îngust, dar precis şi un mod suspect şi necinstit de a fi”[2].

Indiferenţa politică a maselor este o consecinţă a *instrumentalizării* profunde de către elita puterii a oricăror forme de cunoaştere şi acţiune ale ştiinţei. O elită a puterii formată din membri inculţi şi mediocri, pentru care lumea şi universul uman se reduc la ceea ce ei află din rapoarte făcute de alţii, abrevieri şi consilii ştiinţifice strict utilitare, este una pentru care tot ceea ce este spiritual rămâne nonvaloare atâta vreme cât nu-şi dovedeşte *utilitatea* practică. Întreaga activitate de cercetare ştiinţifică este în pericol de a fi instrumentalizată în serviciul mediocrităţii birocratice a elitei puterii. Inclusiv ştiinţele sociale se află în acest pericol. Or, tocmai ele pot şi trebuie să scoată masele din apatia şi indiferenţa politică.

Spre sfârşitul vieţii, Mills devine din ce în ce mai mult preocupat de *mobilizarea* efectivă a sociologiei pentru realizarea ordinii democratice şi umanizarea relaţiilor sociale. Este o preocupare al cărei rezultat spectaculos îl reprezintă conferinţele sale la „London School of Economics” din 1957,

---

[1] *Ibidem,* p. 353.
[2] *Ibidem,* p. 347.

publicate în 1959 sub titlul *Imaginația sociologică.* Aici, Mills reia unele dintre concluziile cercetărilor sale asupra clasei de mijloc şi structurii puterii. Dar perspectiva în care sunt evaluate acum problemele sociale majore ale societății capitaliste este diferită. Întrebarea pe care şi-o pune sociologul american este în ce măsură ştiințele sociale în general, sociologia în special, s-au dovedit capabile să ofere explicații relevante fenomenelor, proceselor şi structurilor sociale în epoca noastră: „Scopul meu, în această carte, este de a defini semnificația ştiințelor sociale în rezolvarea sarcinilor culturale ale epocii noastre”[1].

Ce arată, însă, o analiză critică a stării actuale a acestor ştiințe? Cel puțin în cazul sociologiei, două direcții majore configurează o varietate de orientări teoretice şi metodologice. Aceste direcții sunt reprezentate pe de o parte de ceea ce Mills numeşte „Superteoria”, iar de cealaltă parte, de „empirismul abstract”.

Sociogia a avut la apariția sa o vocație teoretică. Cum am văzut, marii teoreticieni ai sociologiei au năzuit să explice prin sistemele lor teoretice ceea ce se întâmpla cu societățile în care ei trăiau. Ei au conceput sociologia ca ştiință într-o viziune cel mai adesea *istorică,* pentru că în opoziție cu simțul comun al oamenilor, sociologii îşi evaluau propria lor societate în cadrul general al istoriei societăților, față de care societatea capitalistă era doar o etapă. Viața socială este, deci, un proces în care oamenii şi structurile sociale nu sunt doar nişte variabile sociologice; oamenii, susține Mills, produc istoria atât la nivelul „necazurilor” individului, care apar în sfera relațiilor imediate, cât şi la cel al „conflictelor”, care transcend aceste medii locale ale individului şi zona vieții sale lăuntrice. Conflictele țin de o realitate socială „publică”, iar analiza ştiințifică nu poate ignora devenirea lor istorică şi, mai ales, „puterea politică” implicată în fiecare conflict social.

Când clasicii sociologiei şi-au elaborat sistemele teoretice, ei nu au pierdut din vedere sensul istoric al fenomenelor studiate: „Într-o considerabilă măsură, scrie Mills, aceasta a fost posibil tocmai datorită unui demers sociologic în care concepțiile generale despre societate au fost însoțite de expunerea istorică. Marxismul clasic a avut un rol central în dezvoltarea sociologiei moderne; Max Weber, ca atâți alți numeroşi sociologi, şi-a dezvoltat opera, aproape în întregime, sub forma unui dialog cu Karl Marx”[2].

Marea dificultate a teoriei sociologice, în general a „superteoriei” structural-funcționaliste parsoniene, o reprezintă tocmai „amnezia” sa

---

[1] C.W. Mills, *Imaginația sociologică,* Bucureşti, Editura Politică, 1975, p. 50.
[2] *Ibidem,* p. 90 – 91.

istorică şi refugiul în munca de *sistematizare a conceptelor*. Conceptele nu sunt în această teorie doar instrumente care să desemneze o realitate ce urmează a fi studiată empiric şi istoric, ele devin *organisme vii* şi tind să se prezinte ca realitatea socială însăşi: societatea este Sistemul, omul este Actorul, iar întâlnirea dintre ei, relaţia socială, este ghidată, reglementată şi evaluată de sistemul „orientărilor de valoare”, adică de simbolurile dominante ale legitimizării, sursa principală a *ordinii sociale*.

Caracterul abstract al „superistoriei”, arată distanţa de la care reprezentanţii acesteia privesc viaţa socială reală a oamenilor. Empirismul, în schimb, a „coborât pe pământ”, dar s-a văzut dezarmat de ceea ce-i dăduse iluzia superiorităţii: viaţa socială este mai complexă, mai bogată, mai plină de schimbări şi surprize, decât îşi poate imagina sociologul empirist. El nu abdică însă de la dezideratul reprezentării fidele a acestei vieţi, cum a făcut „superteoria”. De aceea, problema centrală a empirismului sociologic este crearea instrumentului de cercetare: *Metodologia*. Scrisă fără majusculă, metodologia este doar o cale de a aborda un fenomen, dar pentru empirişti important apare nu „ce este” obiectul social, ci „cum” poate fi el studiat. În cele din urmă, obiectul social rămâne doar instrumentul metodologic cu ajutorul căruia el ar urma să fie studiat. Adică, nu structura socială determină structura metodologiei; *Metodologia* apare ca fiind pur şi simplu *Sociologia*.

Sociologia a fost dintotdeauna un produs, o creaţie socială, iar sociologii „clasici” s-au angajat atât în analiza „conflictelor” specifice societăţii lor, cât şi în activitatea politică de rezolvare a acestora. „Etosul ştiinţific” care stă la baza „empirismului abstract”, este de fapt un *etos birocratic*. Dimensiunile sale nu sunt decât cele ale societăţii înseşi, desigur, adaptate la cercetarea ştiinţifică. Cercetarea sociologică în societăţile de consum, arată Mills, este şi ea dominată de valoarea socială supremă, banii, şi de acea eficienţa ei socială nu se măsoară prin valori sociale „publice”, ci prin termeni economici şi valori financiare.

În consecinţă, sociologii au devenit din intelectuali, simpli tehnicieni, „roboţi veseli” angajaţi în „cursa prestigiului” prin cariera lor profesională: „Birocratizarea sociologiei este un fenomen aproape general... Pentru birocrat, lumea este o lume de fapte, care trebuie să fie tratată în concordanţă cu reguli stricte. Pentru teoretician, lumea este o lume de concepte, care vor fi manipulate fără ajutorul unor reguli bine precizate şi, la nevoie, chiar în afara oricăror reguli. Teoria serveşte, în nenumărate feluri, ca justificare ideologică a autorităţii. Cercetarea cu finalităţi

birocratice ajută autoritatea să aibă o prezenţă efectivă şi să devină mai eficace, oferind informaţii ce interesează îndeaproape proiectele ei”[1].

Pentru a scăpa de capcana birocratică, concluzionează C.W. Mills, sociologia trebuie să-şi *schimbe* atât finalităţile teoretice, cât şi pe cele practice. Ea trebuie să devină „publică”, deschisă atât faţă de lume, cât şi *în* faţa lumii, să ofere, deci, oamenilor o nouă definiţie culturală a situaţiilor lor sociale, să-i facă să înţeleagă scena istorică a vieţii lor cotidiene şi să explice „necazurile” lor în perspectiva „conflictelor”, istoria şi biografia personală în relaţiile lor cu societatea. A face toate acestea înseamnă nu doar a stăpâni un „meşteşug” şi a exercita o profesie, ci a avea ceea ce Mills numeşte *imaginaţie sociologică*. Sociologul înzestrat cu imaginaţie explică lumea socială ca o lume a diversităţilor, şi nu a consensurilor, ca fiind în mişcare şi nu ca ordine socială, ca angajată în lupta pentru libertate şi raţiune, şi nu ca una a controlului şi manipulării sociale. La nivelul social global, imaginaţia sociologică permite reintroducerea problemelor politicii şi ale puterii în centrul cercetării sociologice, dezvăluind nu numai mecanismele sociale ale puterii, dar şi cât de umană, de morală şi raţională este o putere sau alta. Iar la nivel personal, imaginaţia sociologică este o „măiestrie intelectuală”, nu un meşteşug tehnic actual.

Entuziasmul pe care Mills l-a stârnit în rândurile tinerilor sociologi este, astfel, explicabil. Soluţiile sale la birocratizarea sociologiei rămân, însă, controversate. Ele par a sugera o „retragere” a sociologului din sistemul instituţional birocratizat, şi o deschidere în faţa publicului larg, a maselor. Prin aceasta, sociologia îşi dobândeşte o nouă audienţă socială, mai largă, mai semnificativă şi mai bogată, dar şi mai activă. Cum poate însă, sociologul care „iese din sistem” prin conştientizarea „ororilor” acestuia, să-şi articuleze „imaginaţia” nevoii de acţiune a maselor? El se pune în „serviciul public”, dar nu devine astfel un nou ideolog? Şi cui serveşte, în fond, noua sa ideologie?

4. **Miza ştiinţifică şi socială a radicalismului sociologic**

Miza principală a radicalismului în toate formele şi în toate etapele evoluţiei sale istorice, arată E. Bittner, a fost şi rămâne *raţionalitatea.* Manifestându-se aparent ca o mişcare filosofică şi socială *iraţionalistă,* mai ales în varianta sa anarhistă, radicalismul pledează pentru o organizare socială raţională a oamenilor şi activităţilor lor sociale. Deosebirea faţă de filosofiile şi sociologiile nonradicale, apare clară în privinţa *semnificaţiei* atribuite raţiunii şi raţionalităţii. Pentru radicali, raţiunea este totdeauna

---

[1] *Ibidem,* p. 180 – 181.

concretă, derivată nemijlocit din credința oamenilor în normele, valorile şi stilurile lor de viață, şi nu impusă din exterior ca o constrângere birocratică, organizațională, socială în general. De aceea, „unul dintre obiectivele cele mai atacate de radicali, a fost credința, specifică epocilor anterioare ale civilizației occidentale, că numai o minoritte selectă, *o elită,* are capacitatea intelectuală..., dreptul şi puterea de a guverna”[1].

Raționalitatea se constituie, deci, în concepția radicalilor, *în afara şi împotriva* raționalității tehnocratice impuse de o elită guvernantă. Ea nu „erodează” credințele şi sentimentele oamenilor, ci le amplifică, pentru că este *raționalitatea participării,* şi nu a dominației sociale. Dar nu este astfel radicalismul supus riscurilor iraționalismului social şi politic?

„Radicalismul anilor ’60, scrie I.L. Horowitz, reprezintă prima generație în societatea americană care îmbină radicalismul politic cu iraționalismul”[2]. Radicalismul modern, ca şi cel de la sfârşitul secolului trecut, opune conceptul de dorință celui de organizație, acordă importanță mai mare persoanei decât grupului în acțiunea politică, „terapiei sociale” decât victoriei în revoluție, conspirației decât luptei organizate. Poziția „Noii Stângi” „nu este un atac asupra ideii că rațiunea este singurul mod de cunoaştere. Suspiciunea este că rațiunea este singurul mod de cunoaştere. Suspiciunea este că rațiunea este o ideologie care ne învață să stăm la mijloc între două extreme, incapabili de a acționa”[3].

Iată, deci, că raționalitatea nu este doar miza principală a radicalismului, ci şi izvorul *contradicției* lui fundamentale. Refuzând raționalitatea „organizațională” burgheză, instrumentală, radicalii pledează pentru o *raționalitate a scopurilor, substanțială*. Cum scopurile sociale nu pot fi realizate decât prin acțiunea maselor, şi cum radicalismul este adesea ambiguu în raport cu acțiunea acestora, lupta împotriva raționalității instrumentale conduce doar la o „contraraționalitate”, la o *contracultură*. Radicalismul rămâne, astfel, suspendat între motivația lui socială, care îndeamnă la luptă, la revoluție, şi finalitatea sa ultimă, cvasiutopică: agenții istorici reali sunt înlocuiți cu agenți voluntari aistorici, iar organizarea luptei maselor cu lansarea politică a „inteligheniției”. Desigur, sociologia radicală nu reproduce automat toate aceste trăsături ale radicalismului, dar este confruntată cu două consecințe esențiale, la care conduce evoluția generală a radicalismului: *angajarea politică* şi *sensul social al acestei angajări.*

---

[1] E. Bittner, *Radicalism*, în *Int. Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 13, p. 296.

[2] I.L. Horowitz, *Radicalism and the Revolt Against Reason,* London and Amsterdam, Southern Illinois University Press, 1968, p. V.

[3] *Ibidem,* p. XIV.

Radicalii revendică o nouă sociologie, numită adesea sociologia „Noii Stângi”, critică şi anticonservatoare. Dar a fost, oare, vreodată sociologia necritică?, se întreabă doi dintre reprezentanţii proeminenţi ai sociologiei „academice” conservatoare[1]. Anchetele asupra opiniei politice a studenţilor din Occident arată că studenţii în sociologie au fost întotdeauna cei care au votat în alegerile prezidenţiale cu candidaţii democraţi, au avut o atitudine mai „de stânga” decât ceilalţi studenţi, au fost împotriva războiului din Vietnam şi au militat pentru încetarea lui. Folosind un material empiric impresionant, rezultat din numeroase anchete asupra opţiunilor politice ale sociologilor din Statele Unite ale Americii, Anglia, Franţa şi Japonia, Lipset şi Ladd demonstrează că, de fapt, sociologii au fost întotdeauna critici şi „de stânga”. Lipset şi Ladd fac deci mai multe reducţii „de lucru” şi identifică oamenii „de stânga” cu liberalii, finalitatea ideologică a unei concepţii sociologice, cu orientarea ideologică a revistei în care şi-a publicat un sociolog sau altul o lucrare, opţiunea ideologică socialistă cu relaţia de amiciţie dintre un sociolog funcţionalist şi un membru al Partidului Comunist din Statele Unite ale Americi sau pur şi simplu cu simpatia manifestată faţă de C.W. Mills.

Este evident că „piatra de încercare” a poziţiei lui Lipset şi Ladd o constituie tocmai concepţia lor asupra angajării din acest punct de vedere, sociologia este concepută mai degrabă ca o ştiinţă „liberă de valoare”, în care angajarea politică a sociologului este mai mult o chestiune strict personală şi extraştiinţifică: „trebuie să fie clar că cele două roluri, de analist social şi actor politic, vor trebui să fie separate. Omul de ştiinţă care vrea să servească în mod direct scopuri politice aduce un deserviciu şi ştiinţei şi politicii”[2].

Mills demonstrează însă că, mai ales sociologia „liberă de valoare”, care proclamă neangajarea politică, este angajată ideologic în susţinerea valorilor ordinii sociale, este o sociologie a legitimării ideologice a acestei ordini. Pe de altă parte, angajarea deliberată, pentru care militează sociologia radicală, nu este la rândul ei lipsită de probleme şi contradicţii teoretice şi metodologice. Dacă dilema sociologiei pozitiviste era dilema utilitarismului ei intrinsec, care conducea la o viziune reificată asupra lumii şi la amoralismul potenţat de instituirea unei iresponsabilităţi organizate, dilema sociologiei radicale este determinată de *raporturile ei cu mişcarea politică*.

---

[1] S.M. Lipset, E.C. Ladd, jr., *The Politics of American Sociologists,* în „American Journal of Sociology”, vol. 78, nr. 1, 1972.

[2] *Ibidem,* p. 98.

Se poate spune că, în general, sociologia radicală este o sociologie a celor oprimați, a celor săraci, depriviliegiați şi terorizați de mecanismele şi instrumentele birocratice şi de manipulare ale sistemului. Opțiunea morală a acestei sociologii este astfel evidentă.

Dar este ea suficientă pentru a garanta ceea ce Becker şi Horowitz numesc o „sociologie bună”[1] ?

Pentru ca o sociologie să fie „bună”, conform definiției autorilor citați, ea trebuie să fie nu numai morală, dar şi adevărată. O sociologie este adevărată atunci când propozițiile sale nu sunt falsificabile prin evidența empirică şi când propozițiile ei reflectă adecvat „lumea la care se referă”. Sociologia conservatoare susține că este adevărată în sens gnoseologic, dar „opera care nu este adevărată şi ontologic nu are nici valoare ştiințifică şi nici politică”[2]. „Moralitatea” sociologiei radicale nu îi asigură acesteia adevărul „ontologic”, dimpotrivă, o pune într-o relație contradictorie cu mişcarea politică radicală. Aceasta este, după părerea noastră, contradicția dintre informația (ştiințifică) şi acțiunea (politică). Pentru H.S. Becker, ea este însă numai un paradox: „Ceea ce sociologii au nevoie să ştie despre o instituție sau organizație ca radicali este de obicei similar cu ceea ce ei trebuie să cunoască pentru a fi conservatori”[3].

Ne aflăm, oare, realmente în fața unui paradox al oricărei sociologii angajate politic? Părerea noastră este că un asemenea paradox este doar aparent, nu real, generat de falsitatea uneia dintre premise, aceea că tipul de acțiune al oamenilor este general valabil în orice societate şi în oricare dintre părțile unei societăți. A fi „în afara” sau „înăuntru” unui grup social nu reprezintă o garanție a ştiințificității sociologiei. Dar, a te plasa „înlăuntrul” unei clase sociale pentru care propria sa eliberare socială reprezintă eliberarea întregii societăți, constituie realmente o şansă obiectivă de a face nu numai o sociologie ştințifică, dar şi revoluționară.

Societățile nu sunt organizate numai în structuri de status-rol, cum susține R.K. Merton[4], ci în structuri de clase, în care statusurile indivizilor, fie ele primite sau dobândite, acționează ca variabile dependente de

---

[1] „Sociologia bună este cea care furnizează descrieri relevante ale organizațiilor şi evenimentelor, explicații valide ale modului în care ele apar şi persistă, propuneri realiste pentru progresul sau înnoirea lor” (H.S. Becker, I.L. Horowitz, *Radical Politics and Sociologial Reseach: Observations on Methodology and Ideology*, în „American Journal of Sociology”, vol 78, nr.1, 1972, p. 50.

[2] *Ibidem,* p. 51.

[3] *Ibidem,* p. 60.

[4] R.K. Merton, *Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge,* în „American Journal of Sociology”, vol. 78, nr. 1, 1972.

schimbarea structurii claselor înseşi. Structurile de statul-rol pot avea valabilitate epistemologică, mai ales atunci când schimbările sociale sunt slabe şi asigură, astfel, bazele unei sociologii statice. Când structurile de clasă sunt în schimbare, şi aceasta este situaţia curentă, statusurile şi rolurile sociale sunt ameninţate, se reconstruiesc după configuraţia istorică a intereselor de clasă.

Merton are dreptate când consideră că a pretinde că trebuie „să fii Cezar pentru a-l înţelege pe Cezar" reprezintă calea sigură de a ajunge la „solipsismul metodologic" care poate avea consecinţe social-politice ca xenofobia, şovinismul şi etnocentrismul. Pe de altă parte, a privi lumea „din afară", poate conduce la apariţia unor fenomene ca „sadismul social" şi „eufemismul sociologic", prin care structuri sociale organizate astfel încât produc „durere", umilinţă şi frustrare unor grupuri sociale sunt descrise printr-un aparat conceptual impersonal care „ne permite să ignorăm anumite experienţe umane", cum sunt cele de mai sus. Cunoaşterea sociologică ştiinţifică este, după părerea noastră, profund implicată în conflictele sociale ale societăţii studiate. Transcenderea acestor conflicte nu se poate face în teorie, ci în *practica luptelor sociale.* De aceea, patetismul chemării la unitate pe care Merton o adresează sociologilor („*Insideri* şi *Outsideri* din domeniul cunoaşteri, uniţi-vă! Nu aveţi nimic de pierdut, doar limitele voastre. Aveţi o lume a înţelegerii de câştigat"[1]) rămâne un simplu îndemn, atâta vreme cât realitatea socială este una a conflictelor şi luptelor de clasă.

Angajarea morală a sociologiei radicale este un pas important spre cea reală, politică, dar rămâne numai un pas. Pentru a se angaja realmente din punct de vedere politic, sociologia radicală ar trebui să rupă nu numai teoretic legăturile cu sistemul social manipulator şi agresor, ci şi practic, să fie în stare de a schimba „arma criticii" cu „critica armelor". Deocamdată, sociologia radicală foloseşte numai într-un mod abstract „critica armelor". Ea vrea să fie o *sociologie a „publicului"*,dar în viziunea ei, publicul este de fapt o noţiune (abstractă) şi prea puţin o realitate (concretă şi istorică). Cel puţin două caracteristici definesc traiectoria pe care a urmat-o sociologia radicală în ultimul deceniu al secolului al XX-lea. O dată cu slăbirea intensităţii unor instituţii în care sociologia radicală s-a integrat la debutul ei se constată o anumită „retragere" teoretică şi metodologică pe terenuri şi domenii mai bine circumscrise şi mai limitate. Nu este lipsit de semnificaţie nici faptul că unii sociologi radicali au fost „recuperaţi" de sistem şi şi-au modificat „radical" vechile poziţii. La fel de semnificativ

---

[1] *Ibidem,* p. 44.

este şi faptul că unii sociologi ai *establishment*-ului din anii '60 au devenit, în anii '70, *sociologi critici* sau chiar radicali.

A doua caracteristică o reprezintă metamorfozarea, uneori categorică, a radicalismului într-o sociologie *neradicală,* dar *antipozitivistă* şi *neconservatoare.*

BIBLIOGRAFIE

Lucrări de autor

– *Introduction to the Mentor Edition of Thorstein Veblen,* în the *Theory of the Leisure Class,* Routledge and Kogan Paul, London, 1946.

– *White Collar: The American Midlle Classes,* 1951.

– *The Power Elite,* New York, Oxford University Press, 1957.

– *The Sociological Imagination,* 1959.

– *Power, Politics and People,* Oxford University Press, London, New York, 1963.

– *The Silent Generation* (studiu)

– *The Decline of the Left* (studiu).

– *The New Left* (studiu).

Lucrări de referinţă

– Petre Beraru, *Prefaţă* la *Imaginaţia sociologică,* Bucureşti, Editura Politică, 1975.

– E. Bittner, *Radicalism,* în *Int. Encyclopedia of Social Science*, vol. 13.

– Tom B. Bottomore, *Critics of Society. Radical Thought in North America,* Random House, Inc. New York, 1962.

– G.W. Damgoff, *C.W. Mills and ,«The Power Elite».*

– Alwin W. Gouldner, *The Comming Crisis of Western Sociology*, London, 1971; *For Sociology. Reneval and Critique in Sociology Today,* 1973.

– Irving Horowitz, *Power, Politics and People* (culegere de studii), London-New York, 1963; *The New Sociology, Radicalism and the Revolt Against Reason,* London, Amsterdam, Southern Illionois University Press, 1968.

– Mihu Achim, *C.W. Mills şi marxismul,* Bucureşti, Editura Politică, 1976.

– Tulea Gitta, *C.W. Mills,* Colecţia *Sinteze sociologice,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972.

CAPITOLUL XV

EVOLUȚIA SOCIOLOGIEI ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI XX

În a doua jumătate a secolului al XX-lea s-au înregistrat, în evoluția sociologiei noi orientări, noi direcții de reflecție şi de investigație, care au introdus o serie de inovații în conținutul şi stilurile de gândire sociologică.

Rezultanta generală a acestor evoluții a fost aceea că sociologia a ajuns să fie din ce în ce mai puțin, un studiu al *societății*, devenind, din ce în ce mai mult, un ansamblu de concepții, teorii şi doctrine, având ca obiect de cercetare o mare *diversitate de componente* şi *domenii particulare ale societății*. Ceea ce a făcut ca, în peisajul ştiințific sociologic, să apară o întreagă nouă serie de orientări sociologice, cum au fost:

– concepțiile, teoriile şi metodele sistemice şi sistemiste;
– noile teorii ale raționalității sociale;
– sociologia elitelor şi elitismul sociologic;
– sociologia fenomenologică;
– etnometodologia;
– sociologia reflexivă;
– interacționalismul simbolic şi resurecția psihologismului sociologic.

Apariția, rapida circulație şi proliferarea unor asemenea doctrine reprezintă indicatorul obiectiv al apariției unei „crize intelectuale”, generată de o *criză* apărută *în viața socială* însăşi, concretizată în multiplicarea mişcărilor de protest şi de opoziția din societățile postindustriale contemporane împotriva unui mare număr de realități sociale, negative în esența lor şi cu un mare impact asupra vieții individuale şi colective a unei mari mase de membri ai societăților respective.

În eforturile de înțelegere şi de explicare a unei crize teoretice şi doctrinare a unui sistem de gândire sau a unui sistem ştiințific, se impune a lua în considerare factorii care pot produce o asemenea situație. În esență, aceştia sunt de două categorii:

a) unii sunt de ordin epistemologic şi constau din epuizarea posibilităților interne de dezvoltare a sistemului, concretizate în faptul că propriile categorii ale sistemului nu mai sunt capabile de transformări, ceea

ce se exprimă în faptul că toate abordările teoretice, metodologice şi de investigaţie, devin scolastice (în sensul peiorativ al termenului);

b) alţii sunt de ordin istorico-social, în sensul că realităţile la care se raportează sistemul au evoluat, s-au schimbat şi s-au transformat radical faţă de situaţia lor originară, astfel încât categoriile analitice şi explicative ale sistemului ştiinţific nu mai sunt adecvate la noile stadii de evoluţie a obiectului lor de studiu.

În acelaşi timp este de reţinut şi faptul că, în cazul ştiinţelor umane şi sociale, aceste două categorii de factori apar şi acţionează concomitent şi, practic, inseparabil.

Crize de factura celei pe care o discutăm au mai apărut în sociologie, pe parcursul secolului al XX-lea. Una a fost cea a sociologiei etichetate drept „progresive" (reprezentată în principal de sociologii marxişti) care, în anii '30 şi-a pierdut resursele teoretice explicative a realităţilor sociale ale epocii, întrucât, în evoluţia socială, pe primul plan au trecut problemele creşterii economice, conflictul între democraţie şi totalitarism, problemele economiilor domestice, naţionale etc. Aceiaşi soartă a avut-o şi aşa-numita „sociologie conservativă" (conservatoare) reprezentată de Parsons, Lipset, Shils, R. Aron şi alţii, care şi-a pierdut resursele interpretative a noilor mişcări culturale şi politice apărute spre mijlocul secolului al XX-lea, întrucât acestea aveau o nouă substanţă socio-istorică, punând în discuţie şi contestând vechile stări, condiţii şi moduri de viaţă stabilite anterior în majoritatea ţărilor industriale.

Frământările sociale din societăţile vestice ale anilor '56 – '68 au produs o situaţie socială, politică şi ideologică inedită, care s-a reflectat în sociologie într-o nouă criză, analizată pe larg de Alvin Gouldner (la care ne vom referi în continuare), care a avut ca rezultat o masivă dislocare a vechilor şcoli sociologice, concomitent cu apariţia unor teorii sociologice alternative, suficient de bine articulate şi bazate pe alte structuri logice şi epistemologice, care au dat naştere unor noi direcţii de cercetare şi au impus noi probleme şi teme de cercetare, între care relaţiile dintre stabilitate şi schimbare, consens şi conflict etc.

1. **Încheierea ciclului dezvoltării clasice a sociologiei**

Dincolo de aceste evoluţii, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, este posibil a discuta de o criză rezultată nu din confruntările dintre diferitele curente, doctrine sau versiuni particulare ale sociologiei, ci de o *criză a sociologiei înseşi*, ca disciplină ştiinţifică, generată de alte fundamente decât cele discutate anterior.

În acest context istoric, social şi intelectual, la mijlocul anilor ’60, sociologia pare să fi încheiat un ciclu de dezvoltare care a impus-o ca ştiinţă şi deopotrivă ca profesie. *Criza sociologiei* devine nu numai definiţia curentă a acestei ştiinţe, dar şi un „obiect” de cercetare al sociologiei. Este semnificativ în acest sens că încep să apară mai des lucrări de *sociologie a sociologiei* decât de sociologie economică, industrială, urbană şi rurală etc. Diagnosticul „crizei” este formulat pe baza unor simptome ale metodologiei pozitivist-convenţionale a sociologiei, a insuficienţelor teoretice în explicarea mişcărilor social-politice contestatare, dar şi având în vedere „aderenţa” publică tot mai slabă a sociologiei. Prestigiul social şi profesional pe care aceasta abia îl câştigase este supus unor încercări noi, iar „epoca sociologică” a gândirii sociale pare a fi luat sfârşit. Tinerii sociologi îşi găsesc tot mai greu locuri de muncă, universităţile nu mai sunt asaltate cu cereri pentru programe de sociologie, iar „clienţii” cercetărilor sociologice aplicate devin mai puţin generoşi în a acorda sprijin financiar puzderiei de laboratoare de cercetare a „relaţiilor umane”.

Paradigma sociologiei structural-funcţionaliste îşi jucase rolul de model „exemplar” pentru rezolvarea de probleme sociologice. Contestarea radicală a sistemului social capitalist şi, deopotrivă, a sociologiei sistemice corespunzătoare acestuia nu făcuse decât să „deschidă rana”, dar analiza şi eventualul „tratament” aplicate „bolnavului” abia acum urmau a fi realizate. Analiza crizei sociologiei a condus la concluzia că această sociologie este *irelevantă* social-politic nu numai faţă de marile mişcări şi forţe social-politice aflate într-un *conflict* ce a luat prin surprindere teoriile sociologice „consensualiste”, dar şi relativ la aşteptările generoase ale „omului de rând” faţă de cercetarea sociologică.

Ignorând realitatea acţiunii *cotidiene*, sociologia a sfârşit prin a nu mai spune nimic cu sens despre contextele sociale specifice ale vieţii de zi cu zi, iar acesta este unul dintre „costurile” pe care sociologia le-a plătit pentru a se putea *profesionaliza,* adică pentru a deveni o *instituţie* „respectabilă” şi eficientă. Tentativa de a se instituţionaliza ca ştiinţă, pe care sociologia a încercat-o permanent în evoluţia ei istorică, este cu atât mai aproape de realizare cu cât ea devine o „ştiinţă a faptelor”, adică elaborează enunţuri generale, universale şi impersonale, asemănătoare sau identice cu cele ale ştinţelor „exacte”.

Dacă cei mai mulţi sociologi au fost totdeauna de acord că obiectul de studiu al ştiinţei lor îl constituie *faptele sociale*, această noţiune a avut rareori o singură accepţiune, unele teorii sociologice contemporane renunţând pur şi simplu la conceptul de fapt social, considerat a fi o „prenoţiune” în sens durkheimist, şi „primejdios” pentru dezvoltarea

cunoaşterii sociologice, datorită „încărcăturii" metodologice „naturaliste" pe care o implică, precum şi orientării epistemologice *pozitiviste* pe care o presupune.

De aceea, în locul faptelor sociale, s-a propus studierea *acţiunilor* (activităţilor) sau *interacţiunilor umane*, în locul studiului obiectiv-fizicalist al socialului, *înţelegerea* (comprehensiunea) actelor umane în societate şi *interpretarea* sensului lor. În general, în locul unei sociologii a faptelor a apărut o teorie a *semnificantului*, care nu ignoră în totalitate „lucrurile" sociale, dar încearcă să meargă dincolo de simplele „aparenţe" ale fenomenelor sociale „obiective", la *rădăcinile* constitutive subiective ale acestora.

Aşa cum am văzut, „rădăcina" faptului semnificant, adică a acţiunii sociale, era pentru Max Weber structura motivaţională, a cărei cunoaştere nu poate fi realizată decât prin înţelegere (comprehensiune), interpretare şi explicaţie cauzală. Numai că statutul comprehensiunii în sociologia weberiană este *ambiguu*, deoarece înţelegerea *observaţională* şi *motivaţională* sunt arbitrar despărţite şi, mai ales, pentru că sensul *obiectiv* şi cel *subiectiv* al acţiunii nu sunt analizate până la capăt. Această modalitate de analiză a condus la concluzia că, de fapt, determinarea „obiectivităţii" sau a „subiectivităţii" acţiunilor umane se realizează pe planul „inter-subiectivăţii".

Această problematică a devenit tematica centrală de investigaţie a unui grup de teorii sociologice contemporane. a căror sursă de inspiraţie a constituit-o sociologia „subiectivă" weberiană interpretată fenomenologic de către Alfred Schütz. Sociologia fenomenologică, interacţionismul simbolic şi etnometodologia, cele trei principale componente ale acestui grup, nu resping ca atare paradigmele sociologice moderne (Durkheim, Weber, Pareto) şi nici sinteza lor structural-funcţionalistă. Trăsătura lor comună este atitudinea critică şi neîncrezătoare faţă de „exemplaritatea" acestor paradigme. De aceea, preocuparea pentru analiza procesului cunoaşterii sociologice depăşeşte aspiraţia unei metodologii şi conduce la o *teorie sociologică a cunoaşterii sociale*, care urmăreşte să explice societatea, lumea socială şi interacţiunea umană, mai degrabă ca produse ale cunoaşterii umane comune decât ca realităţi „naturale" obiective.

Sociologia fenomenologică explică lumea socială ca o *realitate socialmente construită*, interacţioniştii simbolici analizează *mecanismele subiective* ale interacţiunilor socioumane, iar etnometodologii „introduc" în mod deliberat „agenţi perturbatori" în viaţa grupurilor sociale pentru a le obliga să-şi „autodezvăluie" aceste mecanisme.

Paradigma structural-funcționalistă devine dintr-un instrument „exemplar” al cunoaşterii sociologice, un domeniu de cercetare al sociologiei. Fenomenologii şi etnometodologii propun „descompunerea” acestui instrument/domeniu de cercetare, pentru a-l *reconstrui* ca o paradigmă „explicită” şi nu doar ca o metodologie a cunoaşterii ştiințifice. Ei vor să redea paradigmei sociologice dimensiunea „reflexivității”, care este esențială în cunoaşterea socială ştiințifică, dar şi în cea comună ori spontană.

„Renovarea” paradigmei se sprijină în sociologia interacționist-simbolică, pe o „resurecție” a subiectivității faptului social ca interacțiune umană *psihologică* (psihosocială). Aceste orientări sociologice au, pe de o parte, suficiente puncte comune pentru a face mai dificilă delimitarea strucutrilor logice şi ideologice specifice fiecăreia; pe de altă parte, în ciuda apartenenței lor la aceiaşi „clasă” de teorii sociologice contemporane, sociologia fenomenologică, etnometodologică şi interacționismul simbolic au apărut, s-au consolidat şi dezvoltat relativ independent, şi nu rareori nevoia de a se delimita între ele a dus la confruntări polemice şi „separații conceptuale”, cu importante consecințe metodologice şi ideologice pentru statutul fiecăreia dintre aceste teorii.

Peisajul sociologic al celei de-a doua jumătăți a secolului al XX-lea este, însă, ilustrat de un număr mai mare de orientări, doctrine şi variante sociologice decât cele trei, prezentate în coordonatele lor generale de mai sus. Între acestea, audiență semnificativă au avut-o teoriile sociologice sistemice.

2. **Teorii şi modele sistemice ale societății**

Sistemismul reprezintă o orientare sau o concepție în sociologia contemporană, căreia îi este specifică centrarea analizei pe *sistem versus indivizii şi acțiunile lor sociale* şi, mai presus de toate, predominarea *ordinii* sistemului sau *echilibrului* față de procesele sociale contradictorii şi nedirecționate spre asigurarea stabilității şi echilibrului social. Conceptul de sistem nu este deci decât un *indicator* al sistemismului, deşi, e drept, indicatorul său principal. O concepție sistemică devine, însă „sistemistă” atunci când performanțele sistemului sunt aşezate *înaintea* dau *deasupra* proceselor de producere a sistemului însuşi.

Modelul de abordare sistemică este vechi în sociologie[1], prima lui formă fiind cea a sistemului sau a modelului *mecanic*, prin care societății îi

---

[1] Vezi şi Elena Zamfir, *Modelul sistemic în sociologia şi antropologia culturală,* Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1975; L. Vlăsceanu, *Metodologia cercetării sociologice. Orientări şi probleme,* Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1982, p. 74– 89.

sunt analogate componentele, relațiile şi regularitățile sau legile de funcționare ale sistemelor mecanice, pornind de la supoziția „interdependenței mutuale" (V. Pareto) şi de la regulile generale ale interacțiunii forțelor sau vectorilor din fizică. Finalitatea sistemului este *echilibrul*, definit ca refacere a unei stări inițiale X sub acțiunea unei forțe, de regulă exterioară sistemului F, iar „aplicarea" lui în sociologie a cunoscut mai multe „variante", de la „fizica socială" la „mecanica socială" şi „energetica socială".

Concepțiile sociologice mecaniciste au avut un rol important în progresul conoaşterii sociologice ştiințifice, contribuind la promovarea analizei obiective şi holiste a societății şi discreditând individualismul subiectivist al filosofiilor sociale din secolul trecut. Analogia (şi adesea *identificarea*) sistemelor mecanice şi sociale nu a permis însă sesizarea „diferenței specifice" dintre ele, „organismul viu" care este societatea fiind studiat ca simplă construcție fizică. De aceea, la sfârşitul secolului al XIX-lea, analogia sociologie – fizică, cedează treptat locul investigației biologice a sistemului social ca „organism".

Dacă mecanicismul sociologic a fost relansat în anii interbelici ca sociologie matematică a echilibrului (pe linia paretiană a cunoaşterii sociologice), diferitele variante biologiste sau „organiciste" au „renăscut" după cel de-al doilea război mondial, grație mai ales descoperirilor făcute în studiul biologic al comportamentelor animale şi umane, în special principiului „echifinalității" (L. von Bertalanffy). În fapt, modelul sistemic mecanicist matematic, a supraviețuit prin promovarea *ciberneticii* în sociologie, iar cel biologic-organicist, datorită elaborării *teoriei generale a sistemelor* (T.G.S.). În ciuda folosirii ciberneticii şi T.G.S., în analiza şi explicarea sistemelor sociale, teoria sociologică din ultimele decenii, a încurajat mai puțin abordările „cvasisociologice" cibernetice sau „general sistemice" şi a promovat mai mult modelele sistemice specific sociologice: structural-funcționalist (T. Parsons) şi al „echilibrului social" (G.C. Homans).

3. **Modelul echilibrului sistemic. G.C. Homans**

Modelul sistemic structural-funcționalist reprezintă prima încercare de sinteză a mecanicismului „cibernetizat" şi organicismului „prelucrat" în T.G.S. Cibernetica este folosită, în teoria lui T. Parsons, ca instrument pentru explicarea „ierarhiei" sistemului social, în timp ce T.G.S. are ca funcție principală susținerea necesității „integrării sistemice".

Substanța biologistă a modelului sistemic parsonsian este evidentă în concepția privind echilibrul social. Deşi teoria sistemului social echilibrat, dezvoltată de sociologia mecanicistă, rămâne o perspectivă validă pentru funcționalism, echilibrul social nu este conceput ca echilibru mecanic, fie el şi „dinamic”, ci este mai degrabă similar modelului *homeostaziei organismului*. Față de echilibrul homeostazic al organismelor biologice, sistemele sociale au, în plus, capacitatea, datorată nivelului lor superior de organizare, de a rămâne viabile, deşi ele îşi schimbă structura, desigur între limite destul de înguste. Schimbarea structurii sistemului social nu pune, deci, sub semnul întrebării „menținerea” lui. Dimpotrivă, modelul sistemic al lui Parsons este incompatibil cu o teorie a *elaborării* structurii şi schimbării, cu o concepție *morfogenetică*. De aceea, cea mai mare dificultate a lui este *statutul ambiguu al devianței*, fiindcă deşi devianța față de sistem nu este absentă din teoria sistemică a lui Parsons, această teorie include numai rezidual *pattern*-urile devianței. Această temă îşi găseşte locul „natural” în celălalt model al echilibrului sistemic, cel elaborat de G.S. Homans.

Echilibrul este, şi la Homans, mai degrabă *postulat* decât „elaborat” teoretic, dar el nu este identificat cu una dintre numeroasele structuri considerată ca fixă, ca un punct de referință privilegiat, cum este, la funcționalişti, supraviețuirea sau „menținerea latentă” a structurii normative a sistemului. Devianța este o *parte integrantă* a sistemului, explicabilă în termenii relațiilor mutuale dintre cele patru elemente sistemice: activități, interacțiuni, sentimente şi norme. De aceea, echilibrul social este produs nu doar de structura consensuală a normelor, ci şi de *tensiunile* dintre activități şi sentimente în procesul interacțiunilor umane. În abordarea echilibrului social, mărturiseşte Homans, recurgem la V. Pareto, dar, „deşi tratarea echilibrului este la el admirabilă în planul abstract, am mari îndoieli că o asemenea accepțiune abstractă a conceptului de echilibru poate fi actualmente utilizată cu succes în explicarea fenomenelor sociale”[1].

Diferența principală dintre Pareto şi Homans este dată de faptul că acesta din urmă introduce în definirea echilibrului social inclusiv „mişcările virtuale”, generate de capacitatea subiectului uman de a anticipa consecințele acțiunilor sale. De aceea, pentru G.C. Homans, o teorie a echilibrului social este imposibilă fără o analiză a „controlului sistemului”: „Starea unui sistem social în care controlul este efectiv, reprezintă echilibrul

---

[1] G.C. Homans, *A Life of Synthesis,* în I.L. Horowitz (ed.), *Sociological Self-Images. A Collective Portrait,* New York, Sage Publications, 1969, p. 14.

sistemului”[1]. Controlul sistemului, premisa echilibrului social în concepția lui Homans, se exercită prin intermediul *dependențelor mutuale*:

a) *directe*, care constau în „ajustarea” reciprocă a „părților”, adică a sentimentelor (spontane) şi normelor instituționalizate, a activităților şi interacțiunilor; în acest fel, sentimentele se integrează normelor, iar activitățile umane individuale se ordonează în tipuri de interacțiuni sociale, ceea ce asigură o „stare de echilibru”;

b) *indirecte*, care contribuie la „întărirea” echilibrului deja stabilit prin dependențele directe sau la „refacerea” lui ca urmare a unor „perturbări” intervenite în sistem, adică la stabilirea „echilibrului *dinamic*”.

Echilibrul static şi dinamic al sistemului social nu reprezintă în concepția lui Homans, spre deosebire de cea a lui Parsons, produse ale consensului, cooperării sau ale unor „imperative funcționale”. Dimpotrivă, starea de echilibru este un rezultat final, totdeauna însă „problematic”, al tensiunilor şi conflictelor dinăuntrul sistemului. Echilibrul constituie, deci, doar o „rezolvare” a tensiunilor, care generează, la rândul ei, noi contradicții şi „probleme” pentru sistem. Propunându-şi, însă, elaborarea unei teorii generale a echilibrului, Homans găseşte originea tuturor contradicțiilor sistemului social în „natura umană”. Ca urmare, poziția sa metodologică devine *reducționistă*: sistemul social este *redus* la un sistem interpsihic, iar sociologia la o psihologie a comportamentelor şi relațiilor interpersonale.

Reducționismul psihologic se află la baza teoriei „schimbului social”, pe care Homans o caracterizează ca fiind „pur şi simplu psihologia comportamentului aplicată interacțiunii dintre oameni”, respectiv explicarea echilibrului social ca produs al „optimizării adaptării” individului: „o persoană va alege acea alternativă acțională care îi va garanta obținerea unei valori V a rezultatului, multiplicată cu probabilitatea P de a obține acest rezultat”[2].

Raționalitatea „naturii umane” este, deci, postulatul pe care Homans îl aşează în locul celui funcționalist al integrări sociale. În fapt, cele două postulate nu sunt atât de diferite: unul „legitimează” echilibrul sistemului social capitalist dintr-o perspectivă culturologică normativă (Parsons), celălalt din perspectiva psihologic-economică (Homans).

Atât Parsons, cât şi Homans, recuosc statutul de realitate al „devianței în sistem”, dar şi capacitatea nelimitată a acestuia de a se *reechilibra*: prin

[1] G.C. Homans, *The Human Group,* Londra, The International Library of Sociology, 1975, p. 301.

[2] G.C. Homans, *Social Behaviour. Its Elementary Forms,* New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974, p. 43.

integrare normativă sau prin „optimizarea adaptării” pe baza „schimbului dintre parteneri”, analizat de Homans în termenii „costului” şi „beneficiului”, pe care el i-a preluat din teoria economică a schimbului de mărfuri şi i-a reconstruit ca dimensiuni psihologice ale naturii umane.

4. **Sisteme sociale, teleologia, morfostaza şi morfogeneza în viaţa socială. W. Buckley**

Modelele sistemice elaborate de Parsons şi Homans sunt susţinute teoretic de *concepţii* diferite asupra societăţii şi sunt tributare idealismului normativ, respectiv psihologismului acestor concepţii. În 1967, W. Buckley propune însă un model al sistemului social care se vrea „liber” de implicaţiile teoretice şi metodologice ale unei anumite concepţii sociologice, dar care reprezintă de fapt o încercare de a depăşi prin „sinteză” idealismul şi psihologismul. Punctul de plecare al lui Buckley este că diferenţa dintre sistemele socioculturale şi celelalte tipuri de sisteme (fizice, naturale, economice) trebuie căutatağ în natura *relaţiilor* specifice societăţii: „relaţiile dintre părţile unei societăţi sunt primordial psihice, implicând procese complexe comunicative de schimb de informaţie, şi această diferenţă este cea care le generează pe toate celelalte”[1]. *Informaţia* este elementul sistemic fundamental care „face munca logică pentru orientarea unui sistem,..poate pe aceasta, o poate transmite în spaţiu şi timp şi o poate schimba”[2]. Tot datorită informaţiei, sistemele sociale sunt negentropice şi deschise, sunt sisteme de scopuri, bazate pe o *teleologie* specifică, ale cărei diemnsiuni principale sunt *morfostaza* şi *morfogeneza.*

Morfostaza cuprinde toate procesele care tind să apere sau să menţină o formă de organizare sau o stare, în timp ce *morfogeneza* desemnează procesele care tind să schimbe o formă, o structură sau o stare dată a sistemului. De aceea, *feed-back*-ul caracteristic morfostazei este *negativ*, iar cel care întreţine morfogeneza este *pozitiv*. În consecinţă, conceptul de „echifinalitate” introdus de T.G.S. este unul morfogenetic; tot aşa cum morfogeneza explică prin echifinalitate capacitatea sistemelor de a realiza o stare prin mai multe traiectorii de dezvoltare, morfostaza explică cum, condiţii iniţiale similare, pot conduce la stări finale diferite. De aceea, „numai modul de abordare al teoriei moderne a sistemelor permite să se ajungă la complexitatea fenomenelor care interacţionează, să se vadă nu numai *cauzele* care acţionează asupra fenomenelor sub studiu, posibilele

---

[1] W. Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory,* New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1967, p. 13.

[2] *Ibidem,* p. 50.

consecințe ale fenomenului, posibilele *interacțiuni mutuale* ale acestor factori, dar şi *procesele totale emergente* ca o funcție a *feed-back*-urilor posibile, pozitive şi/sau negative, mediate prin *decizii selective* sau «alegeri» ale indivizilor şi grupurilor direct sau indirect implicate"[1].

Spre deosebire de Parsons, W. Buckley susține că organizațiile reprezintă sisteme sociale morfogenetice, în care consensul normativ este mai totdeauna o *problemă*. De aceea, interacțiunea rol-status, baza complementarității expectațiilor de rol în teoria lui T. Parsons, nu este lipsită de tensiuni, studiate de psihologie ca mecanisme selective: decizie, percepție şi evaluare, orientare spre norme şi valori. Structura nu se menține niciodată singură: „o cheltuială constantă de energie de un anumit fel este necesară pentru a menține orice stare dată a unui sistem"[2].

În esență, poziția lui Buckley este că normele şi valorile nu pot specifica singure acțiunea, că pentru aceasta trebuie adăugate *interacțiunile* celor care interpretează aceste norme şi valori, generând tensiuni şi conflicte sociale, şi nu pur şi simplu optimizarea „gratificației" (Parsons) ori „adaptării" (Homans). O teorie ştiințifică a sistemelor sociale nu se poate limita la descrierea şi măsurarea variabilelor psihologice, economice ori culturale ale acestora, ci trebuie să promoveze în primul rând *analiza cauzală* a schimărilor, dezechilibrelor şi contradicțiilor. Din acest punct de vedere, Buckley apreciază că cele mai multe teorii sistemice reduc cauzalitatea la un singur factor şi conțin, de aceea, o doză mai mare sau mai mică de unilateralitate şi erori metodologice. Cibernetica şi teoria modernă a informației, două surse principale ale teoriei moderne a sistemelor, reprezintă abordări netradiționale ale cauzalității, de care sociologia şi toate ştiințele sociale trebuie să profite.

Buckley greşeşte, însă, atunci când susține că acest profit este garantat de validitatea ştințifică a enunțurilor ciberneticii sau teoriei informației, ceea ce reiese din analiza concepției lui morfogenetice despre cauzalitatea schimbării sociale. Relația socială apare în modelul lui Buckey, ca o relație de *comunicare*: conținutul ei este informație. Spre deosebire de celelalte sisteme sociale, informația este selectată prin „negociere" şi interpretare simbolică, care, la rândul ei, este totdeauna funcție de un set complex de factori, de la cei ecologici naturali şi de la predispozițiile psihologice ale „actorilor", la ambiguitatea normelor şi ambivalența valorilor.

Interacțiunea tuturor acestor factori reprezintă, în fapt, *procesualitatea* sistemului însuşi. Criza schimbării sistemului, arată Buckley, nu este exogenă, ci endogenă, ea este procesualitatea ca trăsătură

[1] *Ibidem,* p. 80.
[2] *Ibidem,* p. 130.

emergentă a lui. Dar, cum procesul este identic cu schimbarea, în teoria morfogenetică cauza schimbării este însăşi... schimbarea.

Teoria morfogenetică a lui W. Buckley rămâne prizoniera propriilor sale premise: „convenţionalizarea" socială a informaţiei este pe de o parte *rezultat* al interacţiunii sociale şi al interpretărilor diferite date aceleiaşi norme sociale, iar pe de altă parte *condiţia* acestora; iar în locul teoriilor sistemice unicauzale, avem doar o teorie a *cauzalităţii circulare*, care atribuie acelaşi statut de realitate condiţiilor sociale ale interacţiunii şi interacţiunii sociale însăşi, ceea ce este posibil numai pentru că în, teoria sistemică morfogenetică, atât condiţiile, cât şi interacţiunile sunt pur *subiective*, psihice; ceea ce face ca schimbarea condiţiilor să apară ca rezultat al interacţiunii şi invers. Desigur, orice fenomen social presupune un aspect interpretitiv (prin natura lucrurilor, subiectiv), dar „situaţiile" subiective ale acţiunilor umane se „definesc" în contexte *obiective,* determinate, pe care „actorul" le „moşteneşte", le găseşte pe scena socială şi învaţă să le recunoască; acestea sunt „condiţiile istorice" pe care teoria morfogenetică nu le introduce în ecuaţia sistemului social decât în calitate de „convenţii" sociale. Ele nu sunt însă simple convenţii, pentru că înfăţişarea lor structrală este „morfogenetic" determinată de procese sociale fundamentale, cum este „procesul producţiei materiale" a societăţii şi a indivizilor. Schimbarea sistemului este generată, astfel, de schimbarea structurilor relaţiilor sociale ale oamenilor angajaţi în mod obiectiv în acest proces. Între limitele schimbării structurilor, „fluiditatea" interacţiunilor şi interpretărilor nu semnifică, în fapt, o schimbre morfogenetică, ci mai degrabă o „adaptare" morfostazică la sistem.

În forma sa critică antifuncţionalistă, teoria sociologică modernă a sistemelor rămâne o tentativă de a depăşi finalitatea ideologică conservatoare a sistemului funcţionalist. Dar ea nu reuşeşte decât o *integrare* mai largă a acestui sistemism într-o ideologie a „refacerii consensului" sistemului, inclusiv prin tensiune, competiţie şi conflict social. Procesualitatea sistemului este treptat „sublimată" într-o procesualitate a interpretărilor simbolice, istoria este „esenţializată" prn reducere la istoria biografică a „actorilor", iar mecanismele luptei pentru putere la cele de distribuire selectivă prin decizii a privilegiilor şi oportunităţilor în sistem. Sociologia sistemică modernă este departe de a fi o teorie *complementară* sau *convergentă* cu o pretinsă sociologie „sistemică" în primul rând, pentru că metodologiile şi epistemologiile lor nu sunt şi nu pot fi convergente.

Sistemismul în sociologie îşi împrumută „modelele" sale din alte câmpuri ale cunoaşterii ştiinţifice. Din biologia moleculară sunt preluate conceptul central (sistem) şi viziunea asupra fenomenelor sociale ca

interacțiuni cu „environment-ul”. Dinamica acestei interacțiuni este analizată prin intermediul abordării împrumutate din lingvistică şi teoria informației, iar multe dintre categoriile analitice provin din ştiințele economice (*schimb*, *input, output*). Sunt aceste împrumuturi conceptuale, metodologice şi epistemologice lipsite de orice risc, sunt ele „neutre” din punct de vedere ştiințific?

Teoria informației postulează *normalitatea* sau *raționalitatea* comunicării, dar aplicarea acestui postulat în sociologie maschează distanțele şi opozițiile dintre cererile exprimate într-o societate şi „maşina” politică a acesteia; totodată, fenomenele de deviantă şi marginalitate, în general fenomenele „anormale” sau patologice din societate, sunt prezentate ca „deviații iraționale”. Chiar dacă li se recunoaşte potențialul de schimbare, funcția lor socială este privită din perspectiva standardelor raționale ale unui anumit tip de echilibru al sistemului social, *echilibrul economic.* De aceea, cererilor sociale deviante nu li se recunosc efecte de schimbare a ordinii politice, iar fenomenele puterii sunt considerate ca raporturi în cadrul unui discurs simbolic, şi nu ca raporturi de forțe. În general, „producerea discursurilor politice este considerată independentă de raporturile globale de forțe”[1].

Sistemismul, consideră B. Lacroix, nu este o teorie, pentru că nu există teorii decât dacă există o *confruntare* permanentă între fapte şi scheme conceptuale. Conceptele sistemismului sunt, însă, lipsite de precizie şi nu suportă decât cu mare dificultate o validare empirică. Sistemismul rămâne o ideologie care dezvoltă, pur şi simplu, „perversiunea analitică”: juxtapunerea unor fapte eterogene şi nu legarea lor; utilizarea excesivă a unor astfel de decupaje şi teama că numărul de variabile exprimate nu e complet; obsesia tipologiilor sistemice. Şi toate acestea arată idealul sistemismului: „idealul empirist de a epuiza exhaustiv realul în toată complexitatea sa... Pe scurt, cum regulile construcției care permit a califica un ansamblu social ca sistem nu sunt niciodată clar definite, nimic nu garantează că lista sistemelor reținute ar fi exhaustivă şi nici că ea ar permite să se țină seama de totalitatea fenomenelor sociale.”[2]

Dintr-o teorie ştiințifică „neutră” ideologic, sistemismul devine o ideologie. S-ar putea ca B. Lacroix să exagereze considerând sistemismul ca o „mistificare” sociologică, dar nu se poate nega finalitatea sa ideologică conservatoare: refacerea echilibrului sistemic prin cunoaşterea „abaterilor” sociale sau prin revigorarea mecanismelor sociale adaptative şi a

---

[1] B. Lacroix, *Systémisme ou sisté-mystification?,* în „Cahiers Internationaux de Sociologie”, vol. LVIII, 1975, p. 105.

[2] *Ibidem,* p. 117 – 118.

structurilor integrative. Cauzalitatea socială, chiar în forma sa morfologică, este concepută în afara sau deasupra *istoriei* societăţii, uneori în opoziţie cu această istorie. Ca „împrumut" metodologic, sistemismul este depăşit astăzi de teoriile „logicii socialului", ca o logică specifică, unică în logica sistemică generală. Tentativa de depăşire vizează reconstrucţia raţionalităţii sociale ca o raţionalitate neformală, substanţială şi, în consecinţă, reconstrucţia abordării sistemice ca o teorie *sociologică* şi nu ca o ideologie.

Pentru a evita dificultăţile teoretice ale modelelor sistemice elaborate de T. Parsons şi G.C. Homans, W. Buckley renunţă la analiza *societăţii* ca sistem, urmărind comportamentul sistemic al *organizaţiilor sociale*. Promovarea microsociologiei nu a fost, însă, suficientă pentru a evita transformarea abordării sistemului într-o ideologie sistemistă. Mai mult decât atât, ignorându-se contextele istorice obiective şi globale ale societăţii, organizaţiile sociale apar doar ca sisteme de interacţiuni generate de interpretările subiective ale „actorilor", iar microsociologia sistemică devine o teorie fără relevanţă pentru cunoaşterea unor procese politice majore ale contemporaneităţii. Sociologii „clasici" au elaborat teorii despre societate, dar nu au reuşit să construiască modele sistemice corespunzătoare, aşa cum au făcut Parsons şi Homans.

5. **Macrosociologia sistemică. A. Etzioni**

Pasul următor al ciclului abordării sistemice în sociologie îl constituie elaborarea unei *macrosociologii sistemice.*

A. Etzioni consideră *macrosociologia* ca o sociologie a macrounităţilor sociale, cum sunt societăţile globale, naţiunile, ceea ce ar repune „în drepturi" dimensiunea *istorică* a cunoaşterii sociologice, căci istoria este, ea însăşi, un proces macroscopic. Macrosociologia nu trebuie identificată cu „sociologia generală", care studiază proprietăţile sociale atât ale micro cât şi ale macrounităţilor sociologice: „Teoria macroscopică are de-a face cu acţiunile care au consecinţe macroscopice şi cu relaţiile dintre aceste consecinţe; ea nu-şi propune să examineze efectele microscopice decât atât timp cât ele au macroconsecinţe în cadrul unei perioade istorice specifice"[1].

Conceptul central al teoriei macrosociologice este *societatea ca unitate macroscopică*, adică *acţiunea societală* îndreptată nu numai spre obiecte sociale, simbolice, ci şi spre obiecte nonsimbolice, materiale, întrepătrunderea legilor obiectelor materiale (nonsimbolice) şi a legilor

---

[1] A. Etzioni, *Toward a Macrosociology,* în *Theoretical Sociology. Perspectives and Developments,* New York, Meredith Corporation, 1970, p.70.

obiectelor simbolice. Totodată, acţiunea implică un „control prin cunoaştere", al cărui rezultat este „energizarea" obiectelor materiale şi simbolice. Acestea „capătă *putere*", şi în acest fel lumea socială este divizată de procesul acţiunii în două straturi sociale: care *controlează*; care este *controlat*.

Societăţile au capacitatea de autocontrol, care este, ne spune Etzioni, „transcendentală", în funcţie de care putem să ierarhizăm unităţile sociale în *unităţi, subunităţi* şi *supraunităţi*, după cum controlul este asigurat de unitatea socială însăşi sau de o unitate înglobantă. Relaţiile dintre aceste trei tipuri de unităţi sociale nu sunt produse ale voinţei indivizilor, ale „ordinii societale", sunt relaţii sociale. După cum actorii se raportează unii la alţii ca scopuri, ca mijloace sau ca obiecte, relaţiile sociale sunt *normative, utilitare* sau *coercitive*; cele utilitare sunt *raţionale*, celelalte sunt *nonraţionale*; relaţiile normative sunt *cooperative*, iar celelalte sunt *conflictuale*.

Înlănţuirea conceptuală reprezintă partea analitică a teoriei macrosociologice. Or, această teorie îşi propune să fie mai mult decât o abordare analitic-colectivistă. Ea este o *sinteză a colectivismului şi voluntarismului:* „În spatele consideraţiilor metodologice şi teoretice din paginile următoare, ne anunţă A. Etzioni în prefaţa lucrării sale, se află o dilemă şi o imagine. Dilema este similară celei exprimată de Freud în legătură cu comportamentul individual: cât de controlat este viitorul unui om? Cum poate istoria să fie făcută mai puţin fatală şi mai raţională"[1]. De aceea, macrosociologia îşi propune în mod deliberat să ajute la creşterea autocontrolului societăţilor şi la raţionalizarea lor. Pentru aceasta, este nevoie, însă, de elaborarea unui *model al raţionalităţii societale.*

Două concepţii raţionaliste au fost dominante în istoria sociologiei: cea a *raţionalităţii instrumentale*, legată de considerarea „actorilor" sociali mai degrabă ca *mijloace* decât ca scopuri sau obiecte, şi care constă în „selecţia deschisă a mijloacelor pentru atingerea unui scop"[2]; concepţia *raţionalităţii comprehensive*, care recunoaşte că „actorii" sunt ataşaţi mai multor scopuri în acelaşi timp, că în cele mai multe situaţii există mai mulţi „actori" şi nu unul singur, şi că oamenii trebuie priviţi mai întât ca *scopuri*, nu ca mijloace. Fie că este definită ca raţionalitate *subiectivă* sau *obiectivă*, în funcţie de poziţia „actorului" faţă de criteriile alegerii mijloacelor, raţionalitatea instrumentală conduce la o societate a „raţionalităţii iraţionale", în care mijloacele sunt „vizualizate" în afara scopurilor. În plus, societatea raţionalizată instrumental este o societate *atomară* şi, în cele din urmă, ineficientă pe termen lung. Marea dificultate a raţionalităţii

---

[1] A. Etzioni, *The Active Society,* Londra, The Free Press, 1971, p. X.
[2] *Ibidem,* p. 254.

instrumentale este absența oricăror modalități de „atașare” a „actorilor” la scopuri. De aceea, acțiunile rațional-instrumentale sunt lipsite de o bază socială de susținere efectivă, încât, în cele din urmă, instrumentalitatea poate apărea „actorilor” ca nonnecesară şi alienantă, conducând la o stare socială mai degrabă pasivă şi imobilă.

Dar nici concepția raționalității comprehensive nu este lipsită de limite şi dificultăți: *ierarhizarea scopurilor* este dificilă, căci ceea ce este rațional pentru o unitate societală poate fi nonrațional pentru alta, iar dacă luăm în considerare toate cerințele raționalității comprehensive, *raționalitatea societății* pare imposibilă, fiindcă informațiile necesare pentru o acțiune socială sunt cel mai adesea fragmentare, iar acordul asupra valorilor este aproape totdeauna doar dezirabil, nu şi realizabil.

Analiza concepțiilor raționalității instrumentale şi comprehensive îl conduce pe A. Etzioni la concluzia că *dilema raționalității sociale,* care este dată de contradicția dintre elementele raționale şi cele nonraționale ale acțiunii sociale, nu poate fi depăşită prin adoptarea unui model unilateral, raționalist sau iraționalist, ci a unei strategii „alternative”, care este denumită „*mixed-scanning*”, de fapt, un model de luare rațională a deciziilor, mai degrabă *tehnic* decât teoretic, care încearcă să reconstruiască raționalitatea acțiunii prin:

1) listarea tuturor alternativelor relevante;

2) eliminarea celor față de care pot fi formulate obiecții utilitare (indisponibilitatea mijloacelor), normative (violarea valorilor de bază ale celor care iau decizii), politice (violarea valorilor de bază ale celor care suportă decizia);

3) repetarea „în mare”, a punctului 2 pentru alternativele reținute şi „în detaliu” pentru alternativele care au rămas după primele două eliminări.

Strategia „*mixed-scanning*”, consideră A. Etzioni, este singura care ne poate conduce spre o societate rațională, atât din punct de vedere instrumental, cât şi comprehensiv. Dar ea nu poate fi adoptată decât de „*societățile active*”, capabile de o bună cunoaştere societală şi de o mobilizare puternică a consensului social.

Pentru ca societatea să se transforme dintr-una pasivă într-una activă, ea trebuie să-şi dezvolte capacitatea de *autocontrol societal*, ceea ce nu este însă posibil decât prin intermediul *elitelor* sale.

Raționalitatea socială are două dimensiuni majore, în concepția lui Etzioni: acțiunile celor care *iau* deciziile şi ale celor care *implementează* aceste decizii. Rolul principal în autotransformarea societății îl au elitele, iar întreaga pledoarie a lui Etzioni pentru „activizare” se concretizează în cele din urmă *într-o sociologie a elitelor*. De aceea, evaluarea semnificațiilor

ultime ale teoriei „societății active” este posibilă mai degrabă *în cadrul concepțiilor sociologice elitiste* contemporane. Problema principală pe care o ridică această evaluare este determinată de măsura în care elitismul este soluția proiectului „societății active”.

Să reținem, deocamdată, doar faptul că analiza logicii şi raționalității sistemului social macroscopic îl conduce pe A. Etzioni la indicarea unor forțe sociale ale *schimbării sociale*. Accentul pus pe logica sistemului suferă o deplasare semnificativă spre sursele (elitare) de inovație în sistem. Voluntarismul „activist” îşi ia astfel revanşa în fața colectivismului „pasiv”. Se reuşeşte în acest fel şi o reprezentare mai corectă a structurii şi dinamicii societăților contemporane?

6. **Sociologiile elitiste**

Într-o accepție *largă*, am putea numi *sociologii ale elitei* toate concepțiile asupra societății în care elita este desemnată, practic, ca pivot al întregii teorii, având sensuri diferite, dar concentrabile în două direcții fundamental opuse:

a) pe de o parte, elita, ca instrument conceptual de segregație între *minoritatea* conducătoare, *responsabilă* sau făuritoare a istoriei, şi *majoritatea iresponsabilă*, guvernată şi manipulată psihosocial, sau forțată prin violență fizică să contribuie inconştient la „derularea” unei anumite istorii;

b) de cealaltă parte, elita ca o minoritate care a uzurpat puterea politică spre a o folosi în mod iresponsabil pentru satisfacerea intereselor de „corp”, separată de o majoritate care-şi caută încă forțele politice eterogene spre a se constitui ca forță social-politică capabilă să revendice *real*, şi nu *alienat*, sensul istoriei.

În această accepție, „gruparea” teoriilor sociologice ale elitei ar cuprinde atât grupul concepțiilor *elitiste* ale lui V. Pareto, G. Mosca, R. Michels, cât şi, de cealaltă parte, grupul concepțiilor sociologice „elitare”, de fapt antielitiste, ale radicalismului sociologic.

Fiind concepții *de tradiție* în istoria sociologiei, teoriile sociologiei „elitiste” trebuie incluse istoric într-o *tipologie* a etapelor dezvoltării lor, întrucât argumentele lor s-au produs în strânsă legătură cu problemele epocii în care au apărut. Astfel, *o primă etapă* ar putea să o reprezinte teoriile sociologice de la începuturile dezvoltării sau afirmării burgheziei, perioadă în care interesele sale de *clasă* „reproduceau” pe cele *generale* ale societății şi în care burghezia apărea în fața istoriei ca o clasă revoluționară; conştientă de forța social-politică revoluționară a maselor populare, burghezia luptă pentru îndepărtarea obstacolelor care mențin nedezlănțuită această forță; ea cere egalitate, libertate şi, în esență, democrația redusă la

sufragiul universal, dar vede poporul numai ca *instrument* al transformărilor istorice, care trebuie manipulat de o „forță inteligentă” numită „corpul intermediar” sau „corpul magistraților”.

A doua etapă a dezvoltării ideologiei elitelor este *elitismul tehnico-scienteist* sau *sociologic*: încercând să mențină terenul cucerit în prima etapă, burghezia încearcă în perioada de maturizare, şi mai ales la începuturile societății postindustriale, să mute terenul luptei de clasă în domeniul „abilităților de conducere” sau al capacităților funcționale de conducere politică; ea argumentează, prin sociologia lui Mosca, Pareto, Michels, că modul de organizare elitist este cerut de parametrii *tehnici* de funcționare ai oricărei conduceri politice, care necesită un sistem de organizare politică perfectă şi o acțiune rapidă, încât orice clasă care cucereşte puterea politică o cedează în ultimă instanță (desigur, nu în baza unui „contract social”, ca la Rousseau) unei „*clase politice*”, unei „*elite guvernante*”, singura în stare să-şi asume global responsabilități politice ale conducerii societății.

Elitismul sociologic a fost confruntat cu pericolul de a amenința două valori fundamentale ale luptei burgheziei împotriva feudalității, *democrația* şi *egalitatea*. De aceea teoriile sociologice de astăzi sunt preocupate în mod special de problemele democrației şi egalității; ele sunt reprezentate de concepția „*democrației reprezentative*” a lui K. Manheim, ca şi de concepțiile moderne asupra egalității, „*oportunităților educaționale*”, pe care s-au constituit cele mai actuale teorii sociologice cu semnificație elitistă: *era managerială* a lui J. Burnham, era tehnotronică a lui Z. Brzezinski, era *sfârşitului ideologiilor şi al politicii* a lui D. Bell.

Este evident deci faptul că în spațiul teoretic al sociologiilor elitiste pot fi introduse teorii cu intenții şi construcții *eterogene*, ale căror diferențe sunt nu numai de ordin *istoric*, ci şi *logico-gnoseologic*. Dar dincolo de toate aceste diferențe, există câteva *caracteristici comune* care le unesc, şi care le determină natura: de la utopia şi reformismul mic-burghez până la reacționarismul capitalismului monopolist contemporan.

Elitismul a apărut şi s-a dezvoltat în istoria sociologiei ca o reacție ideologică fățiş *antisocialistă*, încercând să demonstreze că în condițiile în care natura umană este „*un dat natural*”, schimbarea ei este *imposibilă*. Ceea ce se poate schimba, în viziunea elitistă, este numai „concepția” despre natura umană, elitiştii rămânând *la concepția machiavelică asupra naturii umane*, în raport cu care se apreciază că istoria are o dezvoltare ciclică: „În istorie nimic nou nu este sub soare”. Şi pentru că ceea ce se schimbă sunt numai raționalizările pe care oamenii le fac *deasupra* constituției umane, atunci aceasta din urmă nu poate să aibă decât o esență

rezistentă la raționalizare, determinată de factorii *iraționalității*: sentimente, instincte, prejudecăți etc. Natura umană abstractă și iraționalitatea ei funciară sunt bazele opțiunii politice elitiste: folosirea violenței sau forței în organizarea socială, până la legitimarea celor mai reacționare metode şi mijloace ale fascismului şi neofascismului. Ordinea socială trebuie *impusă* maselor „dezorganizate", care acționează irațional, printr-o raționalizare elitistă, şi acestea vor sfârşi prin a o accepta ca propria lor ordine. De aceea, elita îşi are adversari politici în orice încercare de organizare nonelitară a maselor, în organizarea sindicală, în măsura în care sunt depăşite revendicările pur profesionale, şi mai ales în partidele revoluționare ale maselor populare.

Sociologia elitistă s-a dezvoltat în jurul problemei *claselor sociale*, neadmițând, însă, realitatea claselor în accepția marxistă. În fazele următoare ale evoluției, elitismul sociologic şi-a schimbat această atitudine, considerând că cercetarea dinamicii structurii claselor sociale este problema fundamentală a oricărei sociologii științifice[1].

În esență, elitismul a înlocuit clasa socială cu elita, iar în ultima vreme operează fie recunoscând, formal, existența claselor sociale doar ca grupuri statistice nerelevante politic şi manifeste numai prin grupul lor conducător, vorbindu-se astfel de pluralismul democratic şi pluralismul elitelor, fie recunoscând clasele sociale numai ca *funcții* ale întregului social, după criterii exterioare naturii lor, cum ar fi influența asupra comportamentului celuilalt, elemente ce constituie teoria modernă a „rețelelor de elite".

Pe această bază, lupta politică, dacă nu este eliminată din sociologie, este redusă („sociologizată") la prevalarea tehnicilor controlului social sau integrării socioculturale, la probleme ca „devianța normativă", „niveluri de integrare", „grupuri de presiune" etc., sau este pur şi simplu eliminată din sociologie, înlocuind-o cu problema optimizării structurilor organizaționale. Prin aceasta, sociologia însăşi îşi deplasează domeniul de studiu propriu de la analiza integralistă a devenirii istorice a societății ca întreg, la *microanaliza* unor grupuri considerate a fi relevante pentru un tip sau altul de strategie organizațională. Este firesc, de aceea, ca pentru criza sociologiei, elitismul să fie tot atât de resposabil la nivelurile intrinsece devoltării sociologiei, pe cât este de responsabil la nivelul politicii contemporane.

Egalitatea şi *democrația* nu mai rămân, în concepția sociologică elitistă, decât simple aserțiuni metafizice, ele fiind în realitate, în această

---

[1] J. Schumpeter, *Imperialisme et classes socials,* Paris, Les Editions de Minuit, 1972, p. 175.

concepție, doar rezultate ale mecanismului concret de producere a conducerii „*ştiinţifice*”; adică, în măsura în care sunt eficiente socialmente, sunt deja alese ca variante optime, aşa încât, pentru elitism, nu criteriile tehnice sunt extrase şi adaptate criteriilor sociale, ci, dimpotrivă, acestea din urmă sunt acceptate numai în măsura în care pot fi asimilate celor dintâi, putând vorbi în esență de o *iraționalitate a societății prin raționalizarea ei tehnicistă*.

De altfel, această poziție nu este decât o formă sofisticată a antidemocratismului şi antiegalitarismului elitismului clasic, care, analizând inegalitatea şi formalismul democrației clasice, conchidea că acestea sunt trăsăturile de fond ale oricărei societăți şi prognostica imposibilitatea creării bazelor reale ale egalității sociale. Sursa acestei poziții se află în caracterul *anistoric* al elitismului sociologic.

Caracteristicile generale ale concepțiilor sociologice elitiste nu pot fi, însă, considerate ca suficiente pentru o descriere standard a *oricărei* teorii sociologice a elitei. Totuşi, lista caracteristicilor este importantă pentru a sesiza corect inovațiile contemporane în analiza sociologică a elitelor (politice, morale, intelectuale etc.), inovații a căror funcție ideologică nu este manifestă, ca în cazul teoriilor autoreglării sistemului politic prin control elitar, al unor concepții asupra inegalității sociale „tolerabile”, precum şi în cel al analizelor sociologice consacrate mecanismelor de distribuire socială a puterii, şi mai ales al mecanismelor democrației şi participării politice în sistemul social capitalist.

Caracteristicile generale ale elitismului, la care ne-am referit, sunt derivate şi se regăsesc într-o serie de teorii elitiste particulare de asăzi. Între acestea, problematica raorturilor dintre elite şi mase este analizată în mod specific în cadrul *teoriei sale macrosociologice* a „*societății active*”, de către sociologul american A. Etzioni. În acest context el discută raporturile dintre „straturile sociale care controlează şi cele care sunt „controlate”, formulând teza potrivit căreia, în funcție de contextul în care îşi desfăşoară activitatea, elitele sunt:

– *tehnice* (experții), când contextul este instrumental;
– *intelectuale*, când acesta este normativ*;*
– *politice*, când contextul este coercitiv.

Între aceste tipuri de elite, pot exista atât relații competitive, cât şi conflictuale. Este drept că şi publicul poate avea capacitatea de a controla elitele, mai ales pe cele tehnice şi politice, dar aceasta depinde de pragul de activizare a masei, ceea ce Etzioni numeşte „*criticism fudamental*”, în esență de oportunitățile pe care elita intelectuală le găseşte pentru a critica organizarea societății. Societatea democratică permite cea mai mare

oportunitate pentru critica socială fundamentală; „pluralismul democratic”, cerința funcțională principală a „societății active”, rămâne astfel un *pluralism al elitelor*, mai degrabă, şi nu un democratism real, al maselor.

În cele din urmă, caracterizarea „elitistă” a elitelor nu mai poate fi evitată. Or, recunoaşte Etzioni, elitele acționează totdeauna pe un plan *dublu* de valori şi interese: unul corespunzător nevoilor grupului elitar ca atare, celălalt, nevoilor publicurilor. Când cel de-al doilea este pierdut din vedere, elitele sunt *iresponsabile* şi invers. Este ceea ce reținea C.W. Mills ca o caracteristică structurală a „elitei puterii” în societatea americană contemporană. Dar, elitele nu pot să acționeze împotriva propriilor lor valori şi interese, ceea ce se poate întâmpla este doar ca aceste valori şi interese să fie *potrivnice* celor societale.

Însă, pentru a evalua corect „potrivirea” sau „nepotrivirea” dintre cele două planuri de valori şi interese, perspectiva elitei trebuie să fie completată, dacă nu pur şi simplu înlocuită, de o dublă perspectivă: a structurii claselor şi a istoriei evoluției raporturilor de clasă, însă A. Etzioni nu foloseşte nici perspectiva structurii claselor, nici pe cea a raporturilor de clasă.

7. **Teoria sociologică a „meritocrației”; intelectualii şi societatea de masă**

O altă variantă a elitismului sociologic contemporan o reprezintă teoria sociologică a „*meritocrației*” care îşi propune să descifreze locul şi rolul intelectualilor în societatea contemporană. Reprezentanții acestei serii de teorii sociologice, pornesc de la constatarea că, în epoca noastră, intelectualii constituie un grup social în permanentă expansiune în societățile contemporane. Definirea lor sociologică este însă, departe de a fi lipsită de controverse şi contradicții. Se poate admite în general o definiție „funcțională”, în genul aceleia pe care o propune A. Gramsci. Puține teorii sociologice occidentale se întemeiază totuşi pe această definiție; ele concep intelectualii ca un grup social tot mai des numit prin termenul de „inteligheнție”, responsabil pentru orientarea culturală sau „expresivă” a societăților, ceea ce corespunde concepției elitiste a lui Ortega y Gasset, în centrul căreia se află *criteriul* valoric al funcționării elitei şi nu cel social propriu-zis: „Diviziunea societății în mase şi elite nu este o diviziune în clase sociale, ci mai curând în clase de oameni, şi această diviziune nu poate coincide cu un tablou ierarhic al claselor superioare şi inferioare”[1]. Or, „revolta maselor”, care reprezintă trăsătura crucială a societății dinaintea celui de-al doilea război mondial, se defineşte, după Gasset, prin

[1] J. Ortega y Gasset, *La Revolte des Masses,* Paris, Stock, 1937, p. 7.

faptul că „sufletul mediocru, ştiindu-se mediocru are îndrăzneala de a afirma drepturile mediocrităţii şi de a le impune pretutindeni”[1].

Caracteristic „societăţilor de masă” este faptul că atât la nivelul producerii, cât şi al consumului, se constată o creştere a formelor de cultură „mediocră” sau „brută”, comparativ cu forma „superioară”. Desigur, spune Shils, este greu să dovedim empiric că declinul culturii „superioare” s-ar datora ascensiunii formelor sale „inferioare”; ceea ce pare să se întâmple cel mai adesea este mai degrabă o diminuare a relevanţei sociale şi, în primul rând *politice*, a culturii „superioare”. Cauza se află, după sociologul englez Shils, la nivelul naturii şi „circulaţiei” elitelor: actualmente, elitele politice s-au separat de elitele intelectuale, apărând, cel puţin în Statele Unite ale Americii, o ostilitate reală faţă de cultura superioară; o contrareacţie puternică împotriva acesteia nu este posibilă decât prin transformarea elitelor intelectuale, care trebuie să-şi reia locul lor tradiţional de „civilizatori” ai vieţii politice, să-şi reconstruiască activ statusul lor în societate.

Pledoaria lui Shils pentru regenerarea socială a intelectualilor ca elită a societăţii este motivată de constatarea unei îndelungi *crize a intelectualităţii occidentale*, dar abordarea ideologică a culturii s-ar fi cerut completată de o abordare similară a *structurilor sale sociale.* Elita rămâne, altfel, un paleativ conceptual pentru o critică sociologică care se lasă mai degrabă aşteptată.

O variantă a sociologiei „elitei intelectuale” mai aproape de realitate, dar nu şi mai realistă, a fost elaborată de *sociologul american* ***Daniel Bell***. Societatea contemporană, consideră el, se află în pragul unei transformări fundamentale; ea urmează să devină o *societate postindustrială*, centrată pe producţia de simboluri şi nu de bunuri materiale. „Prisma conceptuală” prin care poate fi văzută societatea postindustrială exprimă o tendinţă istorică unică: *raţionalitatea ştiinţei înlocuieşte treptat raţionalitatea industrială* impusă de tehnica adecvării mijloacelor la scopuri preexistente.

Tendinţa istorică surprinsă de D. Bell este reală, dar nu în sensul în care vede această realitate sociologul american. Pentru el, raţionalitatea ştiinţei este în primul rând indicată de un „etos al ştiinţei”, etos care va deveni în cele din urmă al întregii societăţi: „Comunitatea ştiinţei este o instituţie unică a civilizaţiei umane. Ea nu are ideologie, în sensul că nu are postulat un set de credinţe morale, dar are un etos care prescrie implicit reguli de comportare”[2]. Etosul ştiinţei este asemănător celui caracteristic

[1] *Ibidem,* p. 10.

[2] D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society, Adventure in Social Forecasting,* New York, Basic Books Inc., 1973, p. 380.

polisurilor greceşti; deşi epoca modernă a tansformat „comunitatea ştiinţifică într-o „societate ocupaţională”, ştiinţa şi-a păstrat „structura sa axială” proprie, care este *independentă* de structura politică a societăţii şi este centrată pe instituţionalizarea „charismei vitalizate”.

În ultimă instanţă, întreaga demonstraţie a lui D. Bell se sprijină pe relaţia dintre comunitatea ştiinţifică propriu-zisă („colegiul invizibil”) şi „societatea ocupaţională” a ştiinţei. Iluzia că „rezistenţa” comunităţii ştiinţifice la etosul şi ideologia politică ale societăţii este destul de mare pentru a se impune în cele din urmă societăţii în ansamblul ei este alimentată de creşterea fără precedent a numărului de oameni de ştiinţă. În măsura în care aceasta nu este pur şi simplu *numai* o iluzie, atunci etosul ştiinţei este emergent societăţii postindustriale, dar dacă lucrurile vor evolua într-adevăr aşa, atunci etosul ştiinţei va deveni, acceptă D. Bell, în cele din urmă, o *ideologie*. Conţinutul acestei ideologii este *elitist*: *meritocraţia*. Societatea postindustrială va fi o societate a meritocraţiei, adică o societate în care elita va fi stabilită pe baza coeficientului de inteligenţă. În faţa practicii testării psihologice a inteligenţei, D. Bell consideră „meritul” ca o măsură mai degrabă a *învăţării* decât a moştenirii ereditare: „Universitatea va deveni principalul arbitru al poziţiei de clasă”, şi cum orice instituţie care câştigă monopolul în privinţa stratificării sociale devine obiect al atacului, lupta socială principală se va duce pentru admiterea în universitate pe baza egalităţii de şanse.

Elitismul meritocratic pare că se deosebeşte astfel fundamental de mai vechile concepţii elitiste[1]. Nu numai că el nu este antiegalitar, dar consideră egalitatea ca o condiţie esenţială pentru afirmarea meritocraţiei; e adevărat însă numai egalitatea de „şanse”, dar aceasta nu este posibilă decât ca o consecinţă a egalităţii sociale reale. O întreagă şcoală de cercetare sociologică a demonstrat acest fapt. De aceea, rămâne greu de acceptat concluzia lui D. Bell că universitatea va putea într-adevăr să reunească ceea ce societatea capitalistă a separat: *conştiinţa istorică, conştiinţa metodologică* şi *conştiinţa individuală*; nu ştiinţa ca atare produce conştiinţa istorică, ci forţele sociale angajate în creaţia liberă a istoriei.

D. Bell recunoaşte, de altfel, că în societatea postindustrailă „există un *antagonism radical* între: normele şi structurile domeniului tehnico-economic (raţionalitatea funcţională), politică (raţionalitatea participativă) şi cultură (raţionalitatea substanţială). Tensiunea dintre normele acestor trei

---

[1] Inclusiv de concepţiile fondatorului „meritocraţiei”, pentru care afirmarea noii elite însemna sfârşitul „epocii de aur a egalităţii”; M. Young, *The Rise of the Meritocracy. An Essay on Education and Equality*, London, Penguin Books, 1979, p. 103.

domenii (eficienţă şi birocraţie, egalitate şi drepturi cetăţeneşti, auto-împlinire şi spirit novator), formează *contradicţia lumii moderne*, care este profundă din moment ce domeniul tehnico-economic promovează nu necesităţile economice reale, ci dorinţele unei lumi hedoniste”[1].

Sociologul american crede, pe de altă parte, că soluţia acestei contradicţii o reprezintă „refacerea lumii religioase”, ca „suport existenţial pentru individul uman, care să-i furnizeze acestuia conştiinţa finităţii şi a limitelor inexorabile ale puterilor sale, să-i susţină efortul de a găsi un răspuns coerent şi să-l reconcilieze cu această condiţie umană”[2]. Departe de elitismul meritocratic, omul societăţii postindustriale pare a fi lipsit de un etos „istoric” şi real. „Reîntoarcerea la sacru” este soluţia *complementară* în ideologia elitistă meritocratică. Dar este o complementaritate contradictorie. Liberalismul meritocratic al „egalităţii şanselor” funcţionează în planul socio-economic al vieţii sociale. Dincolo de acest plan, individul pare să aibă nevoie de altceva, de o lume în afara standardelor raţionalităţii. Un conservatorism religios sau măcar tradiţionalist vrea să contrabalanseze aventurile „democratice” ale liberalismului.

Proiectul societăţii postindustriale elaborat de D. Bell reproduce în fapt, contradicţiile lumii sociale care l-a produs. În „refacerea” ordinii sociale şi morale a societăţii capitaliste, ştiinţa nu poate „juca” decât rolul pe care *această societate i-l prescrie*; pentru a juca un alt rol, este nevoie de o altă societate.

8. **Sociologia fenomenologică; interpretarea lumii sociale**

Sociologia interpretativă s-a dezvoltat cultivând sistematic o atitudine critică şi adesea polemică cu metodologia *pozitivistă* şi *neopozitivistă* a cercetării sociale. De aceea, principalele trăsături caracteristice ale concepţiilor interpretative în sociologie ar putea fi analizate prin raportarea acestora la ideile, orientările şi opţiunile sociologice pozitiviste. De fapt, ceea ce refuză sociologia interpretativă este mai întâi concepţia *normativă* („normativistă”) după care cercetarea socială îşi are raţiunea ei de a fi în studiul realităţii, pentru schimbarea acesteia, inclusiv schimbarea ei revoluţionară. În al doilea rând, sociologia interpretativă respinge poziţiile metodologice „*absolut istoriste*” în sociologie, pentru că „istorismul absolut” ar împiedica constituirea unei ştiinţe a societăţii care să nu difere fundamental, adică în privinţa structurii şi logicii ei de cunoaştere, de

[1] D. Bell, *The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion,* în „British Journal of Sociology*”,* vol. 28, nr. 4, 1977.

[2] *Ibidem,* p. 447.

ştiinţele naturii şi de cele nomotetice în general. În sfârşit, acceptarea caracterului nomotetic al cunoaşterii sociale nu înseamnă refuzul unei ştiinţe ideografice a societăţii, ci dimpotrivă, efortul pentru elaborarea unei teorii sociale nomotetic-ideografice, comprehensiv-explicative (în limbajul lui Max Weber).

Nu este greu să observăm că dimensiunile principale ale sociologiei interpretative au cel puţin „afinităţi elective" cu atmosfera dezbaterilor metodologice din Germania sfârşitului secolului al XIX-lea şi, de aceea, că originile îndepărtate ale sociologiei interpretative se află în operele principalilor sociologi germani ai perioadei: G. Simmel, F. Tönnies şi mai ales Max Weber. De altfel, sociologia interpretativă este nu rareori considerată pur şi simplu un produs târziu al *sociologiei germane*, deşi Tönnies pare a fi mai degrabă un sociolog psihologist, iar Simmel este adesea revendicat de orientările structuraliste în sociologie. Weber rămâne, fără îndoială, „sociologul exemplar" al concepţiilor interpretative, dar acestea s-au dezvoltat pe filiere destul de diferite pentru ca uneori sociologia lui Weber să apară mai mult ca un „pretext" decât ca sursă de inspiraţie pentru orientări cum sunt fenomenologia, interacţionismul simbolic, etnometodologia.

Cu toate acestea, sociologia weberiană, sociologia fenomenologică şi cea interacţionist-simbolică sunt legate toate de o preocupare metodologică aparte: aceea de a fundamenta teoretic *interpretarea* actelor sociale.

Teoriile sociologice interpretative, orientate şi inspirate de concepţia weberiană despre societate, poartă şi denumirea de *sociologii umaniste*, în sensul că şi acestea subliniază rolul comportamentelor umane ale societăţii, fiind preocupate de destinul uman în societăţile moderne, elaborând proiecte pentru înţelegerea universului social din perspectiva valorilor şi culturii socioumane. Aceste sociologii propun investigarea *emancipării omului* de sub presiunile social-economice care nu îi permit deplina lui afirmare ca personalitate şi militează pentru impunerea *raţiunii* ca formă socială organizaţională în lumea noastră.

Cu toate acestea, umanismul lor este mai degrabă *limitat* la normele şi parametrii de funcţionare ai unei *anumite* ordini sociale. De fapt, un umanism al *conformării* la această ordine, al cărui mesaj nu trece dincolo de graniţele unei opţiuni reformiste, melioriste şi raţionalizatoare. În centrul umanismului sociologiilor postweberiene, se află, într-adevăr, omul, dar este vorba totuşi numai de omul pentru care normele integrării sociale sunt mai presus şi apar ca norme standard ale vieţii oamenilor. Aşa încât, dacă umanismul corespunde sau este adecvat pentru denumirea sociologiei interpretative datorită eforturilor acesteia de a vedea socialul ca *obiectivare*

a umanului, el nu este cel mai adecvat termen pentru a pune în aceeaşi lumină *dificultăţile* acestei sociologii în abordarea schimbării condiţiei umane ca un proces istoric macrosocial, reducând schimbarea socială la perspectivele socializării şi reordonării ansamblului de valori şi simboluri ale unei societăţi determinate.

Sociologia „*creativă*", formula prin care se încearcă identificarea sociologiilor orientate umanist-cultural, în opoziţie cu cele pozitivist-materialiste[1], nu este nici ea o denumire cu totul în afara realităţii sociologiei interpretative dar, în acelaşi timp, având în vedere asocierea ei cu trăsătura „umanismului", la care ne-am referit mai sus, este de asemenea o caracteristică ce depăşeşte cu mult conţinutul real al sociologiei interpretative. „Creativitatea" sociologiei interpretative ar putea fi concretizată în următoarele direcţii mai importante:

– metoda interpretării este, prin natura ei, una „creatoare", întrucât apelează direct la funcţiile *imaginativ-inventive* ale conştiinţei subiectului cunoscător, nu este supusă canoanelor şi standardelor – adesea cantitative – ale metodei pozitiviste şi se bazează totdeauna pe „reciprocitatea perspectivelor" (A. Schütz), ca şi pe „pluralismul punctelor de vedere" (M. Weber);

– sociologiile creative văd socialul într-o perspectivă *subiectivă*, antinaturalistă şi, prin urmare, *dinamică, pluralistă*, fiind interesate de social ca o *creaţie umană* şi nu ca normă sau instituţie, în sens drukheimist;

– ca urmare, condiţia umană este totdeauna înfăţişată sub raportul *perfectibilităţii* ei permanente, în opoziţie cu teoriile despre natura „rea" a omului (agresivă, egoistă, meschină etc.);

– spre deosebire de concepţiile deterministe, sociologiile creative consideră *libertatea umană* ca o condiţie esenţială a creaţiei sociale, analizând resursele umane ale creativităţii sociale, pe de o parte şi denunţând obstacolele şi manipulările politice care se opun acestei creativităţi, pe de altă parte;

– datorită accentului pus pe social ca o „creaţie umană liberă", sociologiile creative consideră că obiectul lor de studiu trebuie să-l reprezinte nu faptele, ci *acţiunile sociale*;

– în sfârşit, ca un corolar al celor cinci trăsături enumerate, sociologiile creative sunt sociologii ale *subiecţilor* şi nu ale „obiectelor sociale", ele studiază persoanele, bărbaţi şi femei, bătrâni şi copii, şi nu obiectivările lor sociale, acestea din urmă nefiind decât creaţii (nu pur şi simplu „produse") ale subiecţilor umani.

---

[1] M. B. Morris, *An Excursion Into Creative Sociology,* Oxford, B. Blackwell, 1977, p. 4.

Ceea ce ni se pare că reflectă relativ neadecvat conţinutul sociologiei interpretative în această listă de trăsături ale sociologiei creative este accentul exagerat pus pe *libertatea de creaţie socială a omului*, în opoziţie sau ignorând *determinismele sociale*; supraevaluarea subiectivităţii este o caracteristică a sociologiilor interpretative, dar acestea sunt preocupate în aceeşi măsură de identificarea mijloacelor de socializare prin însuşirea şi asimilarea *ca atare* a normelor. În general, creativitatea sociologiilor interpretative nu poate fi considerată ca o trăsătură caracteristică a acestora decât în legătură cu „*umanismul*" lor, pe de o parte, şi cu „*acţionalismul*", pe de altă parte.

Sociologia „*acţionalistă*" ar putea fi caracterizată ca o viziune care „conceptualizează sistemul social drept un *derivat* al acţiunii şi interacţiunii sociale, o lume socială *produsă* de către membrii ei, care sunt înfăţişaţi ca fiind fiinţe active, cu scopuri auto şi sociocreatoare"[1]. Din acest punct de vedere, sociologiile acţionaliste se opun concepţiilor sociologice „sistemiste", inclusiv în forma lor de elaborare, sociologiile acţionaliste apărând mai mult ca studii pe probleme, cu o conceptualizare lipsită de pretenţiile construcţiei sistemice şi preocupate mai mult de surprinderea complexităţii sociale decât de *rigoarea* sistemului teoretic.

În acelaşi timp, societatea însăşi este analizată ca *proces social* şi nu ca organism ori sistem, activităţile sociale fiind adesea înfăţişate nu atât în interdependenţa, generalitatea şi universalitatea lor societală, cât în singularitatea, unicitatea şi particularismul lor concret-istoric şi local, ca activităţi umane individuale *în* societăţi mai degrabă decât *ale* societăţii. De aceea, lumea socială apare ca „viaţă a lumii", realitatea socială ca o realitate „construită" social, iar mecanismele producerii societăţii, ca structuri individuale ale omului în „lumea vieţii" lui sociale.

Desigur, *umanismul, creativitatea* şi *acţionalismul* sunt *caracteristici principale* ale sociologiilor interpretative, dar din analiza acestor caracteristici, rezultă că ele nu definesc totuşi sociologiile interpretative, decât prin „genul proxim", nu şi prin „diferenţa lor specifică". Umanismul sociologic este un concept cu un conţinut, evident, mult mai larg, decât cel denotat prin sociologiile interpretative, iar creativitatea sociologică nu reprezintă preocuparea totdeauna centrală a acestor sociologii.

Acţionalismul este un concept atât de larg în sociologie, încât, unii istorici ai sociologiei, împart pur şi simplu teoriile sociologice în „acţionaliste" şi „ale sistemului social". Dar, în prima grupă, în afara sociologiilor interpretative, se includ şi teorii ale acţiunii sociale de nuanţă

[1] A. Dawe, *Theories of Social Action,* în T.B. Bottomore şi R. Nisbet (eds.), *A History of Sociological Analysis,* Londra, Heinemann, 1979, p. 367.

pozitivistă sau neopozitivistă, cum sunt cele funcţionaliste, ori teoriile „schimbului” (nonbehavioriste).

Cele trei caracteristici rămân aici definitorii pentru sociologia interpretativă, dacă avem în vedere *rezervele* specifice faţă de fiecare dintre ele, precum şi faptul că ele răspund numai *toate trei* unei evaluări corecte a acestei sociologii. Umanismul se referă mai ales la finalitatea cunoaşterii sociologice interpretative, iar în perspectiva finalităţii acestei cunoaşteri, avem de-a face cu un *umanism reformist*, care se încadrează în cea mai mare parte, între limitele umanismului reformist-conservator. Creativitatea sociologiei interpretative se referă la creaţia structurilor ordinii sociale *existente*, numită „modernă”, „seculară”, „raţională”. În sfârşit, câmpul de interes al acţionalismului cuprinde, totuşi, cu precădere, activităţile sociale *integrative*, diferenţa faţă de sociologiile sistemice fiind aceea că ordinea apare ca o „creaţie” socială şi nu ca un datum neistoric al evoluţiei sociale.

Iată de ce, pe lângă aceste trei trăsături caracteristice de bază ale sociologiilor interpretative, trebuie considerate încă altele, inclusiv cele elaborate din alte puncte de vedere decât cele ale finalităţii, motivelor sau resurselor şi mijloacelor unei teorii a societăţii.

Seria reprezentanţilor sociologiei fenomenologice este foarte extinsă. Între aceştia, merită a fi menţionaţi: Alfred Schütz, care insistă asupra necesităţii investigării sociologice a semnificaţiei şi înţelegerii subiective a activităţilor sociale cotidiene[1]; P. Berger şi H. Kellner, doi sociologi proieminenţi contemporani, care susţin că există şase probleme teoretice şi metodologice ale sociologiei fenomenologice[2]:

– problema conceptualizării;

– conceptele sociologice nu pot fi modele de gândire impuse din afară;

– explicaţia semnificaţiilor acţiunii într-o situaţie determinată;

– evidenţa sociologică (în termenii semnificaţiilor);

– „punerea în paranteze” a valorilor proprii ale sociologului, în vederea asigurării obiectivităţii cunoaşterii sociologice şi instituţionalizarea ei.

Thomas Lukmann[3] s-a preocupat de problematica acţionalistă a sociologiei fenomenologice, susţinând că aceasta se referă, în primul rând, la „tipologia regională” a „lumii vieţii”, înţelegând tipologiile regionale ca

---

[1] A. Schütz, „*The Phenomenology of the Social World”,* London, Heinemann, 1972.

[2] P. Berger, H. Kellner, *Sociology Reinterpreted. An Essay on Method and Vocation,* London, Penguin Books, 1972.

[3] Th. Lukmann, *Life-World and Social Realities,* London, Heinemann, 1983.

„structuri intersubiective ale lumilor istorice ale vieții”. Din acest punct de vedre, atât Berger, cât şi Lukmann consideră că *realitatea dominantă* în societățile moderne este cea a „vieții cotidiene”, fiindcă:

a) este o realitate ordonată;

b) este anterioană apariției „actorului” sau observatorului pe scena realității;

c) are sens pentru „actori”, fiindcă este ordonată în termenii limbajului;

d) este o realitate ordonată spațio-temporal, în termenii *hic et nunc*;

e) este intersubiectivă;

f) apare, în sfârşit, întrucât este „scontată”, ca realitate, de către subiect, şi, de aceea, este o realitate *problematică*.

E. Goffman[1] este un alt reprezentant al fenomenologiei sociologice, care, ocupându-se de „dramaturgia socială” şi de fenomenologia aparențelor, readuce, în discursul sociologic, actul moral, moralitatea, eliminată o destul de lungă perioadă de timp din sociologia occidentală. Propunând ca interacțiunea să fie investigată prin prisma cinismului şi sincerității, onestității şi înşelăciunii, a credinței şi fariseismului. Prin concepția şi lucrările lui Goffman, sociologia fenomenologică propune pentru prima dată în gândirea occidentală contemporană, un discurs despre sinceritate, moralitate şi cinste, într-o societate în care aparențele sunt cu mult mai importante decât ceea ce se ascunde în spatele lor. „Curajul civic” al acestei sociologii a emoționat pe mulți intelectuali occidentali, care s-au grăbit să vadă în ea o nouă „provocare revoluționară”, sau chiar un „marxism revitalizat”.

9. **Interacționismul şi psihologismul sociologic contemporan**

Curent sociologic cu o largă tradiție, interacționismul este concepția despre evoluția societății şi reformă socială elaborată în cadrul Şcolii de la Chicago, imediat după înființarea departementului de sociologie la Universitatea din acest oraş (A. Small, 1892). Inițiatorii interacționismului sunt doi sociologi americani mai degrabă uitați în perioada 1910-1965: C.H. Cooley şi G.H. Mead.

Cooley şi Mead au fost preocupați de analiza diemnsiunilor şi traiectoriilor evoluției sociale, dar, spre deosebire de sociologii evoluționişti ai vremii, ei au cercetat variabilele *psihosociale* ale evoluției, mai degrabă

[1] E. Goffman, *Response Cries,* în *Human Ethology*, *ed. cit.* şi *The Presentation of Self in Everyday Life,* Londra, Penguin Books, 1972.

decât interdependențele *normativ-instituționale*, în explicarea societății, pe de o parte, şi în proiectarea reformelor sociale, pe de altă parte.

În acest cadru, Cooley a elaborat o teorie a interacțiunii umane bazată pe „*eul-oglindă*”, în conformitate cu care „eul” nu poate fi explicat nici prin apelul la „rezervorul” psihofiziologic de instincte şi înclinații, şi nici prin „reactivitatea” mecanică adaptativă a organismului biologic. „Eul, scrie Cooley, este o tendință socială militantă, care lucrează pentru a-şi lărgi locul său în curentul general al tendințelor”; „A gândi «eul» separat de societate, este o absurditate evidentă”. Dacă „Eul” nu poate exista fără corelativul „tu”, „el”, „ei”, atunci „într-un număr foarte mare de cazuri, referința lui socială ia forma unei imagini definite a felului în care persoana apare într-o gândire particulară, iar tipul autoconştiinței este determinat printr-o atitudine care este atribuită altei gândiri. O persoană de acest fel poate fi numită „reflectată” sau «eul-oglindă» (*looking glass-self*)”[1]. „Imaginea” sau „eul-oglindă”, este formată din trei elemente principale: imaginea modului în care apar eu în ochii celuilalt; imaginea acestei judecăți sau aparențe, adică „judecățile imaginate”; reacția față de această imagine[2].

De aceea, sociologia este posibilă, după Cooley, nu atât ca analiză a „factorilor sociali”, mai ales instituționali, cât ca o „introspecție obiectivă” a interacțiunilor fiecăruia. Deşi „obiectul sentimentelor eului este afectat de mersul general al istoriei, de dezvoltarea specifică a națiunilor, claselor şi profesiunilor, ca şi de alte condiții de acest fel”, sentimentele se pot separa de condiții, ceea ce „demonstrează rolul neglijabil pe care-l joacă instinctele în determinarea eului”. „Imaginea” construită în „oglinda” celorlalți se află la baza ordinii sociale şi, totodată, întrucât formarea eului este un proces *selectiv*, este singura realitate care explică, de asemenea, posibilitatea progresului.

Conceperea societății ca „relație între ideile personale”, „contact şi influență reciprocă a anumitor idei numite «Eu»”, ca şi concepția despre sociologie ca „introspecție obiectivă”, nu au avut urmări sensibile în conştiința sociologică. Totuşi, în 1930, G.H. Mead publică în „American Journal of Sociology” un studiu asupra contribuției lui Cooley la progresul gândirii sociale americane, în care nu face doar o critică a teoriei lui Cooley, dar propune şi o valorificare superioară a acesteia. Teoria sociologică a lui C.H. Cooley devine astfel, baza unei noi concepții interacționiste, a cărei dezvoltare începe prin delimitarea față de interacționismul „eului-ogindă”: teoria lui Cooley, arată Mead, este parțială,

---

[1] C.H. Cooley, *Human Nature and the Social Order,* New York, Schocken Books, 1970, p. 181–182 şi 183–184.

[2] *Ibidem,* p. 185–186.

fiind elaborată mai mult pentru comportamentele caracterizate prin produse „morale superioare”, şi este incapabilă „în studiul impulsurilor primitive”; „Metoda sa a fost cea a unei introspecţi care recunoaşte gândirea drept «*locus*» al fiinţelor ce acţionează unele asupra celorlalte, dar problema metodologică a obiectivării acestei gândiri a fost neglijată de el ca fiind o problemă metafizică. Metoda lui Cooley a fost psihologică. Pentru el, societatea a fost „o lume psihică”; concepţia lui Cooley a rămas una *behavioristă*, aplicabilă poate grupurilor „primare”, pe care le-a studiat cu precădere, dar ea nu poate fi aplicată relaţiilor dintre individ-societate, care nu mai sunt atât de clare şi „normale” cum sunt cele intime (*face-to-face*) dintre membrii unei familiii, de exemplu[1].

Valorificarea interacţionismului „behaviorist” promovat de C.H. Cooley se concretizează, deci, într-o nouă teorie interacţionistă, aplicabilă unei serii largi de comportamente sociale, inclusiv „anormale”, bazată nu pe introspecţie, ci pe *observaţie* şi *experiment*, şi care, în sfârşit, concepe societatea nu ca o realitate psihică, ci ca *o realitate spirituală „obiectivată”*, inclusiv în instituţii sociale exterioare individului şi relativ constrângătoare faţă de el.

Aceasta este teoria *psihosociologică* a lui G.H. Mead, în care: eul (*the self*), este conceput ca tensiune permanantă a „persoanei” („I”) şi „personalităţii” („Me”); în timp ce „I” este răspunsul organismului la cerinţele mediului (format din ceilalţi indivizi şi obiectele lor), „Me” este ansamblul atitudinilor celorlalţi, presupuse de individ; deşi acest ansamblu este fluid şi permanent reconstruit, el este totuşi ordonat la nivelul societăţii în forma unui *celălalt generalizat* (*the generalized other*); cu toate acestea, structura generalizată a „eului” este permanent şi direct dependentă de comportamentul individului, inclusiv de acţiunea *spontană* generată de „I”; de aceea, personalitatea umană este *dinamică* şi *deschisă*, şi, „dacă nu ar exista aceste două faze ale ei («I» şi «Me»), nu ar mai putea exista nici reponsabilitate conştientă şi nici inovaţie în experienţa socială”[2]; totodată, indivizii reuşesc numai în grade diferite să „adopte” atitudinea „celuilalt generalizat”, ceea ce face ca ordinea socială să se constituie într-o ierarhie socială „verticală” (structură politică) şi într-o varietate de „clase” orizontale (structura socioprofesională); atât în cazul ierarhiei „verticale”, cât şi în cel al structurii socioprofesionale, relaţiile de „competiţie” sau „cooperare” sunt reglementate de atitudinile sociale „organizate”, în cadrul

[1] G.H. Mead, *Cooley's Contribution to American Social Thought,* în C.H. Cooley, *op. cit.,* p. XXXII–XXXVII.

[2] G.H. Mead, *Mind, Self and Society,* Chicago şi London, The University of Chicago Press, 1967, p. 178.

cărora mai importante sunt cele bazate pe „reacții comune”, şi ea poate fi realizată prin generalizarea sau extinderea „universului ei de discurs”; instrumentul principal al generalizării „universului de discurs” este participarea democratică a indivizilor la viața societății; totuşi, această participare nu este reală şi eficientă decât atunci când o *elită* (intelectualii) provoacă *reconstrucția* universului de discurs, sensul democrației fiind acela de generalizare prin *însuşire* colectivă a noilor „atitudini organizate”; de aici importanța pe care Mead o atribuie statului şi elitei intelectualilor în reforma societății americane interbelice.

Stimularea intelectuală a reformei sociale era, însă, nu numai ideea lui Mead, ci *ideea dominantă* în dezbaterea sociologică de la Universitatea din Chicago. Ea era susținută de doi proeminenți profesori de sociologie ai acestei universități: W.I. Thomas şi R.E. Park. Amândoi considerau că evoluția socială este sinonimă cu progresul, deşi primul susținea această idee ca expresie a unei atitudini *optimiste* despre posibilitatea *controlului social al progresului*, în timp ce Park vedea progresul mai degrabă ca o consecință a evoluției *conflictuale* a grupurilor sociale, în special rasiale. Amândoi subliniau rolul *educației* şi *instituțiilor* în promovarea reformei sociale, deşi Thomas credea că este mai uşor să ataci educațional problemele, decât să reconstruieşti instituțiile, în timp ce Park nu vedea o relație directă între „luminism” şi schimbare socială, singura schimbare educațională eficientă fiind cea determinată în *opinia publică,* prin intermediul *presei*.

Cinci presupoziții ghidau preocupările şi cercetările sociologice ale anilor ’20 în Universitatea din Chicago:

– *schimbarea socială* este inevitabilă, şi ea este provocată de industrializare, explozia urbană, interacțiunea grupurilor rasiale, profesionalizarea muncii; cu cât comportamentul sociouman este mai precis subordonat unor norme sau linii raționale de acțiune, cu atât schimbarea socială iminentă va putea fi mai uşor direcționată progresist;

– *raționalitatea schimbării* nu poate fi realizată, deci, fără raționalizarea comportamentului individual; acest lucru nu este posibil prin integrarea normativă a individului (pentru că integrarea normativă ar obstrucționa schimbarea), ci prin stimularea *creativității individuale*;

– indivizii au creat societatea, ei construiesc instituțiile, iar acestea nu trebuie înțelese reducționist, ca instituții economice ori politice, ci ca *instituții sociale* în general;

– de aceea, *asocierea* indivizilor, care este esența instituțiilor, are o valoare intrinsecă, în calitate de „mod al organizării sociale”;

– asocierea nu trebuie privită însă numai ca o bază a integrării, ci în primul rând ca o condiție a *libertății*; totuşi, întrucât schimbarea rațională înseamnă depăşirea unor *limite* şi *constrângeri*, problema sociologiei este aceea a relațiilor dintre aceste limite şi constrângeri pe de o parte şi participarea activă a oamenilor în promovarea schimbării progresive pe de altă parte.

De aceea, „atât în concepția lui Thomas, cât şi în cea a lui Park, sociologia trebuia să exploreze contradicția construită prin chiar presupozițiile acestei ştiințe: a descoperi scopul libertății de acțiune în promovarea schimbării sociale, învingând limitele sociale pe care schimbarea însăşi le face necesare”[1].

Noua ştiință a societății pe care o propuneau Thomas şi Park era *sociologia*, deoarece această ştiință urma să releve relația creativitate-constrângere; ea trebuia să fie fundamentată pe o abordare *integralistă* a societății, adică să analizeze instituțiile *sociale* în general, nu doar pe cele economice, politice, educaționale etc.; teoria societății trebuie să fie o teorie *psihosocială*, capabilă se evalueze deopotrivă creativitatea şi limitele schimbării (constrângerile), în vederea unui proiect al schimbării sociale raționale *unitare*. Ceea ce nu puteau face nici psihologia, pe de o parte (interesată de creativitate în afara constrângerilor), şi nici ştiințele economice, politice, juridice, pe de altă parte, preocupate numai de analiza limitărilor corespunzătoare (economice, politice, juridice) ale creativității umane.

W.I. Thomas şi-a elaborat concepția sociologică ca o *alternativă* atât față de psihologia behavioristă, cât şi față de psihologia „inconştientului” şi a instinctelor umane. Punctul de vedere al sociologului american era că orice activitate umană este *socială* prin faptul că ea se desfăşoară totdeauna într-o „situație”. Or, „situația este un ansamblu de valori şi atitudini cu care individul este confruntat în cadrul unui proces activ şi în funcție de care această activitate este planificată, iar rezultatele ei sunt evaluate”. Cum situația implică atât condițiile obiective ale activității, care sunt *valori* economice, religioase, intelectuale, cât şi *atitudinile* preexistente ale individului față de aceste valori, rezultă că „definirea situației” nu este un act uman pur subiectiv, ci un „proces de alegere” între numeroase variante de acțiune. Dar această alegere este identificată de W.I. Thomas cu *realitatea* faptului social.

Opoziția lui Thomas față de abordările psihologiste în sociologie este şi ea similară celei a lui Cooley față de introspecționismul subiectiv: în locul interpretării societății ca produs (derivat) al funcțiilor umane psihice,

---

[1] B.M. Fisher, A.L.-Strauss, *Interactionism,* în T.B. Bottomore şi R. Nisbet (eds.), *A History of Sociological Analisys,* London, Heinemann, 1979, p. 463.

Thomas aşează interpretarea societăţii ca produs al funcţiilor psihice (uneori direct al impulsurilor) *în contexte interacţionale* determinate. Cum *esenţa* interacţiunii rămâne spiritual-psihică, sociologia lui W.I. Thomas nu reuşeşte să depăşească reducţionismul psihologic în abordarea societăţii. Dimpotrivă, mai ales prin lucrarea *The Inconscious* (1927), Thomas se raliază unui curent anume al psihologismului în sociologie: freudismul.

În cadrul Şcolii de la Chicago, a fost dezvoltată o variantă particulară a psihologismului interacţionist şi anume *psihologia socială a oraşului* şi *ecologia umană*, de către R.E. Park, E.W. Burgess, R.D. McKenzie şi alţii, care „...se ocupă de izolarea factorilor geografico-demografici şi descrierea constelaţiilor tipice ale persoanelor şi instituţiilor pe care cooperarea acestor factori le produce” [1]. De fapt, multe din studiile remarcabile ale Şcolii propun analiza oraşului şi a proceselor de urbanizare *numai* în aspectele lor psihologice.

Tradiţia interacţionistă din sociologia americană a fost reluată de H. Blumer, care reconstruieşte teoria lui Mead, ca o *alternativă* la concepţia structural-funcţionalismului, în care problema centrală este cea a interacţiunii sociale. Este de reţinut faptul că H. Blumer a sesizat corect pericolul implicaţiilor psihologiste ale concepţiilor care reduc natura socială a omului la reacţiile acestuia faţă de stimulii (limitele) sociali. Natura simbolică a interacţiunii, asupra căreia insistă Blumer, şi mai ales *interpretarea* semnificaţiilor obiectelor interacţiunii (individul însuşi putând fi un astfel de obiect), au menirea de a fundamenta sociologia fără un apel sistematic la psihologie. Cel puţin atâta vreme cât interpretarea nu angajează mecanisme psihologice,ea poate fi privită ca interacţiune „obiectivată” a subiecţilor umani, iar semnificaţia acesteia este analizată dintr-o perspectivă sociologică *globală*, nu doar din aceea a grupărilor umane neorganizate şi a mulţimilor ori comportamentului „colectiv”.

Cu toate acestea, i s-a reproşat că oscilează între un idealism care concepe „lumea ca depinzând de modul în care este percepută” şi un realism care postulează existenţa unei realităţi „exterioare”, care are o „natură” ce abia ulterior urmează a fi „descoperită”, că realitatea socială este concepută de Blumer numai aparent ca o realitate în permanantă mişcare, căci, în fapt, el o studiază ca un „lucru ascuns”, „acoperit” şi relativ, imobil. Ajungându-se la concluzia că studiul „naturalist” al interacţiunii sociale pe care îl propune Blumer, este mai degrabă unul „introspecţionist”, din moment ce el nu este însoţit de proceduri experimentale corespunzătoare unui control riguros al faptelor.

---

[1] R.E. Park, E.W. Burgess, R.D. McKenzie, *The City,* Chicago, The University of Chicago Press, 1970, p. 2.

În ansamblul său, deşi interacţionismul susţine teoretic abordarea *procesuală* a realităţii sociale, procesele sociale sunt reduse la interacţiunile dintre indivizi, încât o teorie interacţionistă a *schimbării* este mai degrabă un deziderat decât o realitate. Unii reprezentanţi ai interacţionismului simbolic, consideră că schema schimbării la nivelurile simbolice ale interacţiunii este valabilă pentru *orice tip* de schimbare socială, în timp ce alţii recunosc că interacţionismul simbolic nu este capabil să trateze schimbarea *la nivel macrosocial*, deşi este „echipat conceptual" pentru a o trata la nivel microsocial, de exemplu, prin analiza mecanismelor socializării. Or, şi într-un caz şi în celălalt, analiza schimbării sociale este redusă la analiza mecanismelor *psihoculturale* ale schimbării, iar formele de schimbare socială sunt reduse la cele *educaţional-reformiste,* corespunzătoare tradiţiei interacţioniste a lui Cooley, Mead, Thomas, Park.

De aceea, aprecierea că „interacţionismul simbolic trebuie văzut doar ca o teorie psihosociologică interesată în transformările culturale ale comportamentului individual este corectă numai dacă adăugăm că aceste transformări sunt considerate de sociologii interacţionişti nu doar ca fiind *esenţiale* în societate, ci şi ca *singurele* pe care trebuie să le analizăm pentru a explica societatea.

Cu alte cuvinte, interacţionismul în general, şi interacţionismul simbolic în special, nu-şi propun să elaboreze doar o teorie *parţială* a societăţii, respectiv una care să evidenţieze aspectele subiectiv-interpretative ale acesteia, ci o teorie sociologică în care aceste aspecte sunt prezentate ca fiind *centrale*, determinante. De aceea, teorile interacţioniste trebuie apreciate ca resurecţii ale reducţionismului psihologic în sociologia contemporană. Ceea ce înseamnă, pe de o parte, că în calitatea lor de teorii sociologice „parţiale" teoriile interacţioniste pot fi valorificate ca tentative de explicare a unei „zone" determinate a societăţii, dar că, pe de altă parte, ca teorii sociologice „integraliste", ele sunt susţinute de o concepţie teoretică anume, corespunzătoare psihologismului metodologic şi concretizată prin: *idealism, subiectivism* şi *solipsism*.

Din teoriile sociologice interacţionniste s-a născut şi ceea ce este cunoscută astăzi a fi „*sociologia experimentală a comportamentului colectiv*" care, realizând că experimentul psihosocial nu este identic cu cel de laborator, susţine că, totuşi, cea mai mare parte a activităţilor sociale poate şi trebuie analizată „în laborator", cu ajutorul unor proceduri *cvasiexperimentale*. Comportamentul colectiv face parte dintre activităţile sociale ce urmează a fi studiate prin metode cvasiexperimentale. Asemenea metode pot fi utilizate dacă sociologul dispune de instrumente adecvate de

„înregistrare şi redare”, cum ar fi filmul, fotografia, producțiile sau documentele scrise etc.

Esențial este ca ipotezele cercetătorului să fie validate prin coroborarea lor cu observațiile experimentale ale altor cercetători, pe de o parte, şi cu „punctele de vedere” ale actorilor înşişi, pe de altă parte. Cu cât această dublă confruntare este mai extinsă, cu atât delimitarea problemei de cercetat este mai riguroasă. „Familiarizarea” sociologului cu activitățile sociale pe care urmează să le cerceteze nu este suficientă, aşa cum presupunea Blumer. Contactul sociologului cu „lumea empirică” este el însuşi *problematic*. Iar „specificarea şi descrierea comportamentelor problematice nu se localizează în natura lumii empirice, ci *sunt funcții ale răspunsului investigatorului la această lume.*

Ipotezele teoretice oferite ca rezoluții pentru comportamentele problematice trebuie să fie mai mult decât idei directoare. Ele trebuie stabilite astfel încât să poată fi supuse testării în raport cu faptele observate şi, pe această bază, acceptate, respinse ori revizuite”[1]

10. **Cercetări de logică, epistemologie şi metodologie sociologică**

Pentru sociologul francez P. Naville există două feluri de a face cercetare sociologică. Mai întâi, prin studii „clasice” de „identificare” a datelor empirice (comportamentale, relații) cu scopul de a explica (cauzal) legăturile dintre aceste date. Dificultatea acestui tip de cercetare constă în „hiatusul” care se instalează adesea între datele empirice recoltate şi conceptele sociologice explicative.

De aceea, al doilea tip de cercetare sociologică recurge sistematic la *matematică*, considerată ca o metodă principală de „verificare” a conceptelor. Atracția pe care matematica o exercită pentru sociologi este explicabilă, dacă ne gândim nu numai la dificultățile cercetării de tip „identificare”, ci şi la eforturile sociologiei de a se înscrie în parametrii de ştiințificitate ai fizicii, de exemplu.

Matematizarea sociologiei nu este, însă, o garanție sigură a realizării acestor parametri. Aşa, de pildă, orice cercetare sociologică de tip „matematic” operează cu „frecvențe statistice”, şi aproape întreaga sociologie contemporană se bazează pe semnificația *numerică* a seriilor de date. Există însă, cel puțin două situații în care această semnificație nu este relevantă, care nu sunt deloc „marginale” în sociologie: „cazul clinic”, care

---

[1] C. McPhail, C. Rexroat, *Ex Cathedra Blumer or Ex Libris Mead?,* în „American Sociological Review”, vol. 45, 1980, p. 429.

semnalează fie un fenomen *necunoscut* înainte, fie un fenomen *izolat*, fie forma *accentuată* a unui fenomen perceptibil statistic; „modelul”, care are la bază *calculul*, dar care este adesea confundat cu *schema*; ori, modelele se bazează pe frecvențe *relative*, în timp ce schemele au la bază frecvențe *absolute*, care nu au nici o semnificație statistică. Cele două „cazuri” demonstrează că sociologii folosesc încă, în mod curent, mai ales modelele sistemice descriptive de analiză. Or, „aceste modele recurg la o logică care nu este cea care are curs în viața socială reală”[1]. Raționalitatea acțiunilor sociale este totdeauna împletită cu iraționalitatea preferințelor necuantificabile, şi, de aceea, sunt mulți care se întreabă dacă sociologia este, într-adevăr, o ştiință sau numai o artă.

P. Naville se află printre cei care susțin că sociologia este o *ştiință* sau poate deveni o ştiință. Condiția este ca logica sociologiei să fie în ansamblul ei reconstruită. Sensul acestei „reconstrucții” este enunțat pe un ton profetic de către autor: „Populațiile, producțiile, consumurile s-au multiplicat în ultimele două secole într-un ritm care face necesară reexaminarea dimensiunilor economiei şi sociologiei... Ele cer depăşirea metodelor şi tehnicilor matematice cărora acestea li s-au adaptat. Pe scurt, ar trebui, *trebuie* să propunem un nou mod de a raționa şi calcula, cel care este al logicii. Iată ce-i va învăța secolul al XXI-lea pe analiştii sociali, şi chiar pe alții”[2]. În ce constă deci noul mod „de a raționa şi calcula” în sociologie?

Principiile construcției (reconstrucției) noii logici a sociologiei sunt următoarele:

– grupările umane din societate nu trebuie considerate ca „ansambluri umane concrete”, ci ca „rețele abstracte”;

– sociologia trebuie deci, să se refere la aceste grupări, la fel cum o fac fizica şi matematica față de obiectele lor de studiu;

– pentru a putea fi o ştiință deductivă, sociologia trebuie să studieze relațiile şi acțiunile sociale numai în calitatea acstora de „operatori specifici şi formalizați”;

– „operatorii formali ai sociologiei derivă din structurile societăților, cel puțin în măsura în care operatorii logicii matematice sunt elaborați pornind de la dezvoltarea reală a comportamentului uman, colectiv sau nu”;

– istoria nu intervine în manipularea operatorilor decât ca „referent antecedent”;

---

[1] P. Naville, *Sociologie et logique. Ésquisse d'une theorie des relations,* Paris, P.U.F., 1982, p. 39.

[2] *Ibidem,* p. 8.

– politica este arta care prelungeşte ştiinţa socială până acolo unde fiinţele umane intervin în experienţa propriilor lor relaţii şi creează „civilizaţii experimentale”.

În ansamblu, deci, formula sociologiei în concepţia lui P. Naville este cea a unei ştiinţe *deductiv-formalizate*, neutră valoric şi practic independentă de istorie, cu o vocaţie *reformistă* mai mult sau mai puţin *scientist-tehnocratică*. Pentru a înţelege mai bine această „formulă”, trebuie să vedem cum „funcţionează” ea în mod practic, concret.

Mai întâi, Naville propune să revedem statutul logicii în abordarea sociologică a relaţiilor umane. Sensul acestei propuneri este că, deşi logica (la fel ca matematica) este o ştiinţă independentă, suficientă sieşi, structurile ei nu sunt independente de cele ale societăţii. În general, logica raţionalistă a fost favorizată de apariţia şi dezvoltarea structurilor sociale „binare” de clasă ale capitalismulu, dar realităţile sociale „pluraliste” contemporane nu mai pot fi evaluate cu ajutorul acestei logici. „Soluţia” este *logica dialectică*, dar în afara unor „intuiţii” ale gândirii dialectice, nu dispunem astăzi de o „logică dialectică” realmente constituită. De aceea, P. Naville sugerează o reconsiderare a operei lui Marx din perspectiva constituirii unei interpretări „matematice” a fenomenelor sociale (şi economice). Concluzia acestei reconsiderări este că ignorarea de către Marx a calculului probabilităţilor şi a statisticii matematice a făcut ca rezultatele matematizării ştiinţelor sociale să rămână la nivelul unei „algebre generale a raporturilor de producţie”, care „nu este destinată decât formalizării unei serii de raporturi, nu şi calculării ei...; este vorba mai curând de *aritmetică* decât de algebră sau logică, deoarece se referă la raporturi între mărimi numerice”[1].

Iată de ce este nevoie, după Navile, să extindem domeniul matematico-logic la structuri neidentificate în vremea lui Marx şi Engels (şi uneori existente deja, dar ignorate de ei). O asemenea „extensie” este necesară mai ales în domeniul contradicţiilor, în care „logica matematică a deschis căile, poate cele mai interesante, ale analizei sociale”[2].

Cum sfera principală de manifestare a contradicţiilor din societate o reprezintă structura claselor sociale, Naville propune o redefinire a acesteia pe o „scală a realismului claselor sociale”. La un capăt al acestei „scale” se află „realismul naiv”, care reprezintă accepţiunea comună sau spontană a noţiunii de clasă; la mijloc, „realismul secundar”, concretizat în reprezentarea empirică a claselor ca distribuţii statistice, sociograme, modele funcţionale etc.; în sfârşit, „realismul superior” se consacră căutării *structurilor* în care operează grupările sociale, iar din acest punct de vedere

---

[1] *Ibidem,* p. 104.
[2] *Ibidem,* p. 109.

o concepţie realistă asupra claselor înseamnă, pentru Pierre Naville, conceperea acestora ca *sisteme de relaţii*, numai atunci clasa putând fi privită ca o entitate abstractă şi nu doar ca o grupare socială concretă.

Aşadar, evaluarea critică a contribuţiei lui Marx la matematizarea ştiinţelor sociale îl conduce pe sociologul francez la o concepţie „realistă" asupra claselor. „Costul" acestei concepţii este eliminarea analizei *istorice* a claselor, care era *dominantă* la Marx, dar care nu are decât un rol de „referent antecedent" la Naville. Iar acest „cost" ar trebui plătit pentru a putea reduce structurile totdeauna *istorice* ale claselor sociale la „clasificări logice de relaţii", pe scurt, la „clase de relaţii care pot fi aplicate oricărei structuri sociale ce comportă aceste relaţii"[1].

Mai mult decât atât, pentru a „demonstra" că noua lui „logică a relaţiilor sociale" este *compatibilă* cu abordarea dialectică a contradicţiilor sociale, Naville ia „logica lui Marx" ca propria-i logică a „clasificărilor" sau „complementarităţii", încercând să ne convingă că Marx a operat şi el cu o analiză *formală* a claselor, aşa încât o concluzie, cum este aceea că „orice clasă socială are o existenţă independentă faţă de istorie, întrucât funcţia ei logică este cea care o caracterizează"[2], este validă metodologic *numai dacă* legitimarea unei ordini sociale anume este considerată ca fiind ordinea istorică însăşi. Ceea ce este adevărat numai pentru *anumite* tipuri de societăţi, nu pentru *orice* societate, aşa cum pretinde Naville.

Aparent, demersul sociologic propus de Pierre Naville este unul *strict metodologic*, şi, din această perspectivă, el nu este lipsit de interesante „inovaţii" tehnice şi conceptuale. Dar, în realitate, „logica sociologiei" care rezultă de aici este o construcţie *ideologică* a cărei funcţie nu poate fi trecută cu vederea. Tipul de societate la care se referă P. Naville ca un „referenţial antecedent" nu este altul decât *societatea capitalistă* „postmodernă". Or, aceasta este societatea în care contrdicţie dintre legitmarea ordinii şi ordinea istorică este atât de „reală" şi profundă încât finalitatea „discursului metodologic" al logicii sociologice imaginate de P. Naville conduce la delimitarea unei „sociologii formale",care studiază mai mult situaţiile *generale* şi mai puţin structurile *negative,* contradicţiile şi opoziţiile, de o „sociologie practică", care analizează structurile sociale concrete, şi de „sociografie", preocupată de culegerea de date brute, descrieri, măsurători, statistici, şi care, recunoaşte Naville, formează totuşi, o bună parte din sociologia profesională contemporană.

Sociologia lui P. Naville ar putea fi analizată ca un „drum critic" al încercărilor contemporane de elaborare a unei logici sociologice în general,

---

[1] *Ibidem,* p. 136.

[2] *Ibidem,* p. 113.

dar şi a unei „logici a sistemului social” ca abordare complementară logicii sociologice. Naville nu este însă preocupat atât de logica socialului, cât a abordării „ştiinţifice” a socieăţii. Logica socialului este, în schimb, preocuparea centrală a unui alt cunoscut sociolog francez: Raymond Boudon.

Ca şi în cazul sociologiei lui P. Naville, punctul de plecare al concepţiei lui R. Boudon îl constituie preocuparea de a fundamenta *matematic* sociologia, cu scopul de a creşte gradul de ştiinţificitate al acesteia şi de a depăşi, astfel, decalajul care desparte ştiinţa societăţii de ştiinţele naturii. În Franţa, cel puţin, Boudon a fost privit multă vreme ca un reprezentant al sociologiei cantitativiste inspirată din empirismul american, dar contribuţiile sociologului francez pot fi evaluate dincolo de preocupările lui *metodologice* propriu-zise, şi anume, în calitate de contribuţii *teoretice*, concretizate mai ales în tentativa de a elabora o „logică a socialului”, pentru a împrumuta expresia folosită de Boudon ca titlu al uneia dintre lucrările sale.

Credincios ideii lui V. Pareto după care valabilitatea unui principiu metodologic în sociologie nu poate fi evaluată decât „în act”, Boudon reia „tema interşanjabilităţii” în aprecierea teoriilor contemporane asupra structurii sociale şi îndeosebi asupra mobilităţii şi egalităţii „şanselor sociale”. Rezultatul analizei acestor teorii a contrariat pe sociologi: în pofida diminuării inegalităţilor politico-juridice, *inegalităţile economice* şi, o dat cu ele, *inegalităţile şanselor de acces în învăţământ*, persistă în societatea capitalistă. Or, toată sociologia occidentală nu a făcut altceva decît să studieze „factorii” mobilităţii sociale, punând în prim plan mobilitatea educaţională. Se poate vorbi de o mobilitate socială *reală* atunci când persistă imobilitatea structurilor economice şi educaţionale inegalitare?

Criza sociologiei occidentale, căreia Boudon îi va consacra, de altfel, o lucrare aparte[1], este în mare parte legată de dificultatea unui răspuns corect şi complet la această întrebare: „toate teoriile mobilităţii educaţionale presupun comportamentele indivizilor ca fiind determinate de funcţia de reproducere a sistemului social”[2], şi în calitatea lor de analize cauzale nu pot fi verificate empiric. De aceea, este necesară elaborarea unui „model sintetic” al lor, model care proiectează în acelaşi timp un „tip ideal” de societate şi care poate fi verificat cu ajutorul tehnicii „implicaţiilor slabe”.

---

[1] R. Boudon, *La crise de la sociologie. Questions d'épistemologie sociologique,* Paris-Genève, Librairie Droz, 1971.

[2] R. Boudon, *L'inegalité des chances. La mobilité sociale dans les sociétés industrielles,* Paris, Armand Colin, 1973, p. 56.

Modelul sintetic al lui R. Boudon arată că: mediile familiale generează *inegalităţi* pe care le putem numi „culturale"; sistemul şcolar poate fi asimilat unui „sistem de puncte de bifurcaţie"; acestor puncte de bifurcaţie li se pot asocia „spaţii de decizie"; pentru fiecare tip de poziţie socială, probabilitatea de a urma o cale a bifurcaţiei variază şi această probabilitate desemnează, pentru fiecare tip de poziţie socială, un „sistem de curbe de indiferenţă", cărora le putem da numele de „câmp de decizie"; creşterea ratelor de şcolaritate este mai mare la nivelul învăţământului superior, iar şansele de „supravieţuire" la trecerea prin „punctele de bifurcaţie" au tendinţa de a fi mai mari la acest nivel. Modelul sintetic este un instrument de *simulare* (cvasiexperimentare), iar prin aplicarea lui la „tipul ideal de societate" (societatea industrială) Boudon ajunge la concluzia că anchetele sociologice care s-au făcut asupra inegalităţii de şanse educaţionale au supraapreciat, în general, rolul factorului *moştenire culturală*. În modelul său, acest factor continuă să aibă un rol important, dar dacă îl anulăm (experimental) se observă că „poziţia socială" produce *inegalitatea*. Mai mult decât atât, dacă schimbăm perspectiva sincronică din care s-au făcut anchetele, se poate uşor observa disiparea în timp a influenţei acestui factor şi persistenţa influenţei „poziţiei sociale".

Concluzia este că reducerea inegalităţii sociale prin creşterea şcolarizării (ca o cale de reducere a „moştenirii culturale") nu este decât o soluţie „slabă" şi puţin eficientă. Societăţile sunt ierarhizate şi stratificate în funcţie de nivelul de *calificare (competenţă)* şi acest factor ar trebui eliminat pentru a lichida inegalitatea. E adevărat că variabilele *exogene* (atenuarea inegalităţilor economice) şi *endogene* (creşterea „cererii" de educaţie din partea tuturor grupurilor sociale), permit formularea ipotezei că deplasarea curbelor de indiferenţă în spaţiul de decizie caracteristic fiecărei poziţii sociale este cu atât mai rapidă, cu cât poziţia e mai joasă. Dar această deplasare devine lentă pe măsură ce „plafonul" care exprimă acţiunea variabilelor exogene şi endogene se aplică în *toate* cazurile. În concluzie, inegalitatea socială rămâne, în concepţia lui R. Boudon, o *dimensiune structurală* a societăţii industriale: singurele „soluţii" la problema inegalităţii sociale sunt, în fapt, irealizabile, utopii: o societate nestratificată sau o societate fără şcoală[1].

Demonstraţia sociologică a lui Boudon trebuie, desigur, circumscrisă „tipului ideal" de societate la care el îşi raportează modelul explicativ, adică la societatea industrială *contemporană*[2]. Ea arată că reducerea inegalităţilor

---

[1] *Ibidem,* p. 131.

[2] Structura modelului său poate fi utilizată numai în cercetarea proceselor de mobilitate socioeducaţională din ţările dezvoltate; aceasta este şi concluzia unei

sociale nu poate fi realizată nici prin aplicarea ideologiei „meritocratice” (desemnarea prin „merit” a poziției sociale) şi nici a ideologiei „egalității şanselor”; şi una şi cealaltă au ca premisă *menținerea* inegalităților sociale. R. Boudon nu merge însă dincolo de aceste observații, fiind interesat, în schimb, de logica după care funcționează de fapt societatea şi socialul în general.

În căutarea unei soluții mediatoare între „sistemism” şi „criticism” sociologic, s-au prefigurat unele concepții noi asupra logicii şi raționalității sociale. Multe dintre acestea au fost dezvoltate în cadrul unor cercetări mai ample privind planificarea şi democrația în țări cu guverne de orientare social-democrată, îndeosebi în țările scandinave.

Modelul sistemic sau cibernetic al raționalității sociale, scrie E. Dahlström, consideră că „o societate rațională trebuie să îndeplinească anumite cerințe, pornind de la premisa că *centrul* sistemului (elita) este responsabil față de *periferie* (nonelita), că oamenii participă democratic în sistem şi că alocarea valorilor satisface nevoile oamenilor”[1]. Or, sistemele sociale nu sunt organizații *monofuncționale* şi, în general, nu putem exclude o dimensiune fundamentală a lor, *disfuncționalitatea*, tensiunea şi conflictele sociale. În plus, sistemul cibernetic este un model al reționalității societale în care nevoile oamenilor sunt stabilite de „centrul” (elita) sistemului, iar ştiinței sociale i se rezervă un rol strict instrumental, de identificare a mijloacelor pentru atingerea unor scopuri prestabilite.

Ca atare, dacă vrem să diminuăm iraționalitatea finală rezultată din „sectorizarea raționalității instrumentale”, sociologia trebuie să devină o ştiință a nevoilor sociale, a prefigurării scopurilor sociale colective şi a raționalității acestor scopuri şi nevoi. Pentru aceasta, ea are nevoie de o perspectivă teoretică *nouă* asupra raționalității, în stare să depăşească atât limitele modelului *tehnologico-birocratic*, care implică riscul unei monopolizări centrale (elitare) a cunoaşterii sociale, cât şi ale modelului *liberal-autonom*, care se izolează de procesele, mişcările şi acțiunile sociale şi „a fost adesea legat de ideile elitiste ale intelectualilor, în special de ideea despre omul de ştiință ca reprezentant al «inteligheniei» societății”[2].

---

monografii româneşti consacrate cercetărilor lui R. Boudon: T. Rotariu, *Şcoala şi mobilitatea socială în țările capitaliste dezvoltate. Studiu metodologic*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1980.

[1] E. Dahlström, *Developmental Direction and Societal Rationality. The Organization of Social Knowledge Creation,* în „Acta Sociologica”, vol. 19, nr. 1, 1976, p. 8.

[2] *Ibidem,* p. 20.

Noua perspectivă a abordării raţionalităţii societale este denumită de E. Dahlström *modelul acţiunii democratice*, care presupune:

- „explorarea *practică*", ca parte necesară a cunoaşterii sociale;
- ridicarea conştiinţei maselor prin participarea lor activă la cunoaşterea socială;
- colaborarea institutelor de cercetare cu organele legislative, cu scopul organizării „cercetării-acţiune";
- criticismul ştiinţelor sociale etc.

În rezumat, modelul acţiunii democratice este o „combinaţie" a individualismului sociologiei critice occidentale (mai ales al orientării „umanismului sociologic") cu metodologia „colectivistă" a sociologiei marxiste, urmărind să elaboreze o nouă „politică" a ştiinţelor şi cercetării sociale: „Teza că poporul este forţa creatoare a istoriei poate să devină adevărată şi în aria producerii cunoaşterii sociale, şi aceasta poate fi semnificaţia centrală a modelului acţiunii democratice"[1]. Dacă extindem această perspectivă de la subsistemul social al cunoaşterii la întreaga societate, finalitatea modelului acţiunii democratice devine social-politică şi ideologică: „Perspectiva umanismului critic şi a modelului acţiunii democratice este strâns legată de conceptul de *socialism emancipator*. Dezvoltarea democraţiei cunoaşterii este o componentă a democraţiei culturale. Umanism critic şi democraţie culturală + democraţie economică şi politică = socialism emancipator"[2].

Este incontestabil că ştiinţa socială poate şi trebuie să contribuie la democratizarea vieţii sociale atât prin produsele ei, cât şi prin „procesul" însuşi de producere a cunoaşterii sociale. Logica socialului nu este, deci, o logică *dată* (sistemică, cibernetică, matematică etc.), ea este *logica acţiunii şi participării democratice* a oamenilor la evaluarea propriilor lor nevoi şi la stabilirea scopurilor colective. Prin urmare, raţionalitatea socială nu este o caracteristică „derivată" din acţiunea socială şi nici un „model" de urmat în această acţiune. Ea reprezintă întregul proces social de autocunoaştere şi autodezvoltare a colectivităţilor societăţii.

Limita concepţiei şi a modelului lui E. Dahlström este generată însă de iluzia lui că o cunoaştere democratică şi autentic participativă este într-adevăr posibilă în condiţiile „fragmentării instituţionale" prin care se caracterizează societăţile capitaliste contemporane; că numai „militantismul" ştiinţelor sociale ar putea „reface" unitatea organică a societăţii capitaliste; şi că în procesul producerii democratice a cunoaşterii sociale nu

---

[1] *Ibidem,* p. 21.
[2] *Ibidem,* p. 22.

vor apărea conflicte de intrese la fel de acute ca cele generate de actuala „fărmâmițare instituțională”.

Reuşitele experimentelor suedeze în sociologie, prin care s-au conturat unele direcții ale „sociologiei-acțiune” sau sociologiei participative, sunt încă departe de a se constitui în argumente *suficiente* pentru a demonstra că raționalitatea societății poate fi reconstruită practic numai prin cunoaştere socială. Unii sociologi şi antropologi preferă să „coboare”, mai întâi, standardul de raționalitate care poate fi atins realmente de o organizație socială, înainte de a proiecta programe socioculturale de realizare a raționalității sociale globale.

Problemele logicii, raționalității sistemice şi ale raționalității sociale se regăsesc şi în lucrările lui J. Elster, M. Crozier şi alții, de inspirații şi facturi diferite, tributare, fie modelului organicist preluat de sociologie fie din biologie, fie din structurile gnoseologice ale logicii consensului. Valoarea şi limitele lor se înscriu pe aceeaşi linie cu cele ale celorlalți reprezentanți ai sociologiei contemporane, preocupați de studiul şi aprofundarea problematicii logicii, gnoseologiei şi metodologiei sociologice.

BIBLIOGRAFIE

G.C. Homans
– *Life of Synthesis,* în I. L. Horowitz (ed.).
– *Sociological Self - Image. A Colective Portrait,* New York, Sage Publications, 1969.
– *The Human Group,* London, The Int. Library of Sociology, 1975.
– *Social Behavior. Its Elementary Form,* New York, Harcourt Brace Iovanowich, 1974.

W. Buckley
– *Sociology and Modern Systems Theory,* New Jersey, Prentice Hall Inc., 1967.

B. Lacroix
– *Systémisme ou sistémystification?,* în „Cahiers Internationaux de Sociologie”, vol. LVIII, 1975.

A. Etzioni
– *Toward a Macrosociology,* în *Theoretical Sociology. Perspectives and Developments,* New York, Meredith Corporation, 1970.
– *The Active Society,* London, The Free Press, 1971.

J. Ortega y Gasset
– *La revolte des masses,* Paris, Stock, 1937.

E. Shils
– *The Intelectuals and the Pover and Other Essays,* Chicago, London, The University of Chicago Press, 1974.

Daniel Bell
– *The Comming of Postindustrial Society. Adventure in Social Forecasting,* New York, Basic Books Inc., 1973.
– *The Return to the Sacred? The Argument on the Future of Religion,* în British Journal of Sociology, vol. 28, 1977.

M. Young
– *The Rise of the Meritocracy. An Essay on Education and Equality,* Penguin Books, 1979.

R. Dahrendorf
– *Survival, Justice and Equality,* în *Changing World,* Leuven, Katholiecke Universiteit, 1977.

T.B. Bottomore
– *Elités et Société,* Paris, Stock, 1964.
– *Sociology as Social Criticism,* London, George Allen and Unwin Ltd., 1975.

N.C. Mullins
– *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology,* New York, Harper and Row Publishers, 1973.

A.W. Gouldner
– *The Comming Crisis of Western Sociology,* London, Heinemann, 1971.

C.W. Mills
– *White Collar,* New York, Oxford University Press, 1953.
– *The Power Elite,* New York, Oxford University Press, 1957.

R.K. Merton
– *Insiders and Outsiders. A Chapter in the Sociology of Knowledge,* în *American Journal of Sociology,* vol. 78, nº. 1, 1972.

A. Schutz
– *"The Phenomenology of the Social World",* London, Heinemann, 1972;

P. Berger, H. Kellner.
– *Sociology Reinterpreted. An Essay on Method and Vocation,* London, Penguin Books, 1972.

M.B. Morris
– *An Excursion into Creative Sociology,* Oxford, B. Blackwell, 1977.

A. Dawe
– *Theories of Social Action,* în T. B. Bottomore and R. Nisbet (eds.*), "A History of Sociological Analysis",* London, Heinemann, 1979.

Th. Luckmann
– *Life – World and Social Realities,* London, Heinemann, 1983.

E. Goffmann
– *The Presentation of Self in Everyday Life,* London, Penguin Books, 1972.

K.M. Wolff
– *Phenomenology and Sociology,* în T.B. Bottomore şi R. Nisbet (eds.), *A History of Sociological Analysis,* London, Heinemann, 1979.

H. Garfinkel
– *The Origins of the Term «Ethnomethodology»,* în R. Turner, *Ethnometodology,* London, Penguin Books, 1974;
– *Studies in Ethnomethodology,* New York, Englewood Cliffs, 1967.

A. Cicourel
– *Cognitive Sociology,* London, Penguin Books, 1973.

C.H. Cooley
– *Human Nature and the Social Order,* New York, Schoken Books, 1970.

G.H. Mead
– *Mind, Self and Society,* Chicago şi London, The University of Chicago Press, 1967.

W.I. Thomas, Fl. Znaniecki
– *The Polish Peasant in Europe and America,* vol. 1, New York, A. Knopf, 1927.

R.E. Park, E.W. Burgess, R.D. McKenzie
– *The City,* Chicago, The University of Chicago Press, 1970.

R.E. Park
– *The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment,* în *The City, ed. cit.,* cap. I.

H. Blumer
– *Symbolic Interactionism. Perspective and Method,* New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1969, p. 71.

B. McPhail, C. Rexroat
– *Mead vs. Blumer: the Divergent Methodological Perspectives of Social Behaviorism and Symbolic Interactionism,* în „American Sociological Review”, vol. 44, 1979.

L.T. Reynolds
– *The Self in Symbolic Interactionism: An Examination of the Social Sources of Conceptual Diversity,* în L.T. Reynolds and J. M. Reynolds, *The Sociology of Sociology. Analysis and Criticism of Thought, Research and Ethical Folkways of Sociology and its Practitioners,* New York, D. McKay Co., 1970.

T.R. Vaugham, L.T. Reynolds
– *The Symbolic Interactionism,* în L. T. Reynolds and J. M. Reynolds, *op. cit*., p. 326.

A. Rose
– *Human Behavior and Social Process,* Boston, H. Mifflin, 1926, p. VII.

P. Naville
– *Sociologie et logique. Esquisse d'une theorie des relations,* Paris, P.U.F., 1982.

R. Boudon
– *Les mathématiques en sociologie,* Paris, P.U.F., 1971.
– *La crise de la sociologie. Questions d'épistemologie sociologique,* Paris - Genéve, Librairie Droz, 1971.

R. Boudon
– *La logique du social. Introduction a l'analyse sociologique,* Paris, Hachette, 1979.

E. Dahlström
– *Developmental and Societal Rationality. The Organization of Social Knowledge Creation, în* „Acta Sociologica”, vol. 19, nº1, 1976.

M. Crozier
– *Le mal americaine,* Paris, Fayard, 1980.

ÎNCHEIERE

ACTUALITATE ŞI PERSPECTIVĂ ÎN EVOLUȚIA SOCIOLOGIEI CA ŞTIINȚĂ

La încheierea acestei succinte şi, evident, limitatei incursiuni în istoria sociologiei, o privire sintetică asupra etapelor, nivelurilor şi configurațiilor traiectului parcurs de sociologie se impune ca o condiție a formulării unor răspunsuri cât de cât coerente la câteva întrebări esențiale, pe deplin legitime: când a apărut, deci, sociologia ca ştiință? care sunt etapele fundamentale ale evoluției sale, de la naştere şi până astăzi? ce configurație are şi la ce nivel de dezvoltare se situează astăzi sociologia ca ştiință şi, nu în ultimul rând, care sunt perspectivele evoluției sale viitoare?

Cu privire la geneza sociologiei ca ştiință şi la perioada în care acest proces a avut loc, discuțiile începute cu multă vreme în urmă continuă şi astăzi. Aceasta deoarece, spre deosebire de naşterea unei ființe vii, care se produce printr-un singur act, într-un moment şi la o dată precisă, geneza unei ştiințe, cum este sociologia, nu poate fi marcată în acelaşi mod.

În această privință există un singur acord cvasiunanim acceptat, şi anume acela că sociologia este o „ştiință tânără” care, deci, spre deosebire de ştiințele naturii şi de multe din celelalte ştiințe sociale are o istorie relativ mai scurtă. Ca atare, nu puțini istorici ai sociologiei consideră că sociologia a apărut ca ştiință spre mijlocul secolului al XIX-lea, perioadă în care a apărut şi numele acestei ştiințe, formulat, după cum se ştie, în anul 1839 de către cunoscutul filosof şi sociolog pozitivist francez Auguste Comte.

Dar nu trebuie pierdut din vedere nici faptul că, până la această dată, a fost necesar un interval istoric destul de lung în care să se acumuleze materialul faptic, care să permită o asemenea formulare. De aceea, pe parcurs au apărut şi unele concepţii de istoriografie sociologică potrivit cărora apariția sociologiei ar putea fi identificată încă în lucrările principale ale filosofiei antice greceşti, romane sau orientale. După cum există şi istorici ai sociologiei care consideră că este posibil a începe să vorbim realmente despre sociologie ca disciplină ştiințifică la sfârşitul secolului al XIX-lea şi, mai ales, la începutul secolului al XX-lea sau, chiar unii care consideră că adevărata ştiință sociologică începe abia în perioada cuprinsă

între primul şi cel de-al doilea război mondial, o dată cu generalizarea cercetării sociologice empirice propriu-zise.

Explicaţia acestor poziţii divergente cu privire la determinarea perioadei *începuturilor sociologiei* se găseşte, înainte de toate, în concepţia mai mult sau mai puţin precisă, explicită sau numai implicită pe care istoricii sociologiei o au despre sociologie ca ştiinţă. Întrucât, în funcţie de aceasta se plasează perioadele apariţiei şi principalele etape ale evoluţiei şi dezvoltării acesteia.

Iată de ce, înainte de a formula un punct de vedere în această problemă, se impune formularea unei definiţii a sociologiei. În ceea ce ne priveşte, înţelegem prin sociologie o ştiinţă socială care răspunde la cel puţin două exigenţe fundamentale: a) diferenţiază un tip ştiinţific de cunoaştere a societăţii în ansamblul său, respectiv, b) a societăţii ca un întreg sau ca un „tot”. În această perspectivă, criteriile ştiinţificităţii cunoaşterii sociologice sunt, în principiu, criteriile oricărei cunoaşteri ştiinţifice şi nu este locul aici să insistăm asupra lor. Important este a defini „socialul” ca obiect al acestei cunoaşteri, care constituie baza pentru determinarea diferenţei specifice în definiţia sociologiei ca ştiinţă.

În accepţia cea mai largă, termenul „social” desemnează tot ceea ce se petrece în societate. Ceea ce înseamnează că toate ştiinţele sociale studiază fenomene, procese, realităţi ce se petrec în societate, deşi nu sunt „sociologice” sau ramuri ale sociologiei. Care este, în această situaţie, diferenţa dintre sociologie şi celelalte ştiinţe sociale? Diferenţa derivă din faptul că sociologia nu este pur şi simplu o ştiinţă a socialului; ea este o „ştiinţă societală”. În ce sens? În sensul că, spre deosebire de ştiinţele sociale care studiază, din perspective specifice, domenii determinate ale societăţii (economice, politice, juridice etc.), sociologia are ca „obiect” de studiu „societatea ca societate”, propunându-şi să formuleze răspunsuri valide la asemenea probleme cum sunt:

– cum şi de ce este posibilă societatea ca un „întreg”, ca un „tot”?;

– este societatea un fenomen, o realitate în întregime naturală, ne-naturală, parţial naturală, parţial supranaturală sau ideală?;

– în ce sens realitatea socială este o realitate „suigeneris”, şi ce fel de autonomie implică aceasta?;

– care sunt proprietăţile generice ale multiplelor procese şi fenomene de organizare socială şi ce fel de ordine este ordinea socială? în ce relaţie se află ordinea socială cu alte tipuri de ordini (naturale, umane etc.) produse de istorie?;

– care sunt mecanismele proceselor prin intermediul cărora grupurile, organizaţiile şi instituţiile sociale apar, dobândesc coerenţă, durează, se schimbă şi dispar?

– cum se structurează şi în ce ierarhii structurale se configurează societatea; în ce relaţii de interdependenţă se află „sferele" sau „subsistemele" (economice, politice, juridice, religioase etc.) unele cu altele şi cu societatea, în calitatea lor de componente ale sistemului social global?

– în ce mod elementele majore ale relaţiilor sociale se cristalizează în valori, norme, scopuri, acţiuni, mijloace, roluri, aşteptări etc. şi cum se constituie acestea în categorii sau tipuri de realităţi sociale distincte?

–studiul comunităţilor sociale, a societăţilor naţionale şi a „sferelor" componente ale acestora; cum şi în ce sens este posibilă şi necesară crearea deliberată a unor noi comunităţi, organizaţii, instituţii sociale etc. şi „distrugerea" sau desfiinţarea altora, vechi; – cum şi de ce se schimbă, se transformă şi/sau se dezvoltă societăţile umane; ce tipuri de societăţi este necesar şi util să fie identificate şi recunoscute şi care sunt regularităţile desfăşurării dinamicii lor în timp şi spaţiu?[1]. Chiar şi numai enumerată parţial, credem că această problematică oferă elemente suficiente pentru a înţelege în ce sens sociologia este o ştiinţă socială, distinctă, dar în legături multiple, cu celelalte ştiinţe sociale şi umane.

Dacă luăm ca bază a definirii sociologiei ca ştiinţă aceste elemente, atunci de când putem considera că, în abordarea fenomenelor şi proceselor din societate, cunoaşterea a devenit dintr-una socială, una societală? Este evident că acest moment nu poate fi indicat foarte precis, de exemeplu, anul în care a apărut termenul de sociologie. Dar, este tot atât de clar că nu putem vorbi de sociologie ca tip de cunoaştere societală decât mult mai târziu decât o fac cei care plasează începuturile sociologiei în antichitate, însă mai de vreme decât autorii care situează începuturile sociologiei la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea.

În consecinţă, noi considerăm că sociologia ca disciplină ştiinţifică a apărut în prima perioadă a secolului al XIX-lea, geneza ei fiind determinată de „criza tranziţiei" de la societatea şi civilizaţia predominant agrară, feudală şi ecleziastică, în întreaga sa substanţă şi configuraţie socială, politică şi spirituală, la o nouă societate industrial-capitalistă, comercială, predominant naţională, urbană şi seculară, în ţările europene.

---

[1] Vezi pentru întreaga discuţie: Traian Herseni, *Sociologia industrială,* Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1974; Talcott Parsons, Eduard Shils, K.D. Naegele, Jesse Pitts, Prefaţă la „Theories of Society, Foundations of Modern Sociological Theory, The Free Press New York, 1962; Kaspar D. Naegele, Some Observations on the Scope of Sociological Analysis" (în *op.cit*. p. 23-29).

Este vorba de o „tranziție” radicală de la un tip de ordine socială, la un nou tip de ordine socială, care a antrenat transformări şi restructurări fundamentale în toate componentele structurilor şi formelor de organizare a vieții sociale a oamenilor şi a generat noi tipuri de probleme sociale care nu mai puteau fi soluționate cu mijloacele produse de cunoaşterea socială de până atunci. Acesta este contextul în care îşi au sorgintea atât problemele, cât şi ideile distinctive care s-au format şi s-au articulat într-un sistem ştiințific nou, specific, care s-a conturat şi a dobândit coerența unei noi discipline ştiințifice, începând cu anii 1830 şi până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

În esență, noile tipuri de probleme au fost generate de nevoia de legitimare a noii „ordini sociale”, care a adus la ordinea zilei necesitatea de a analiza şi de a răspunde la întrebarea: „ce este de fapt societatea?, care este natura ei şi în ce sens ea evoluează? La care s-a adăugat una mai importantă, vizând explicarea mecanismelor structurale interne şi imanente ale societății ca fundament al devenirii sale viitoare şi a soluționării problemelor sociale deja apărute, ca şi a celor ce vor apare şi în viitor. Aceste întrebări au generat, de fapt una din temele centrale ale sociologiei, pe parcursul întregii sale evoluții istorice, tema raționalizării sociale. Până la data la care a apărut această temă, răspunsul era: esența societății este dată de Dumnezeu şi de credința în Dumnezeu; această credință generează şi explică toate fenomenele, acțiunile şi mecanismele vieții sociale şi ale mersului istoric al societăților umane, care pot fi cunoscute prin revelație divină.

În noile condiții create de trecerea societăților europene la dezvoltarea industrială, la noua organizare socială, subordonată activităților febrile de creştere a avuției materiale şi economice etc. problemele nu mai puteau fi soluționate decât prin schimbarea viziunii asupra societății în ansamblul său şi prin reconsiderarea naturii acesteia. Aşa s-a ajuns să se contureze noile idei, potrivit cărora esența societății este cât se poate de mundană şi nu divină: că mecanismele evoluției sociale sunt generate de raporturile dintre clasa producătorilor şi industriaşi şi că raționalizarea acțiunilor şi a vieții producătorilor devine raționalitatea centrală în societate. Ceea ce face ca, numai pe această bază, conducerea politică să devină şi ea rațională şi „economică”, eficientă. Apariția acestor idei a antrenat necesitatea de a da răspuns unei alte întrebări: cum putem noi cunoaşte esența noii ordini sociale şi a mecanismelor prin care ea se exprimă, în fapt, şi în ce fel este posibilă o nouă organizare, mai rațională şi mai pe măsura necesităților şi aspirațiilor umane legitime?

Eforturile consacrate formulării unor răspunsuri la această „provocare” s-au finalizat prin geneza sociologiei ca ştiință pozitivă a

realităţii sociale. O ştiinţă având ca vocaţie investigarea, explicarea, şi participarea (cu mijloacele sale specifice), la construcţia şi la reconstrucţia „lumii” sociale.

*

*   *

Ca şi în cazul celorlalte ştiinţe, în evoluţia „ciclului de viaţă” al sociologiei pot fi identificate mai multe „perioade” sau etape distincte, atât din perspectiva „substanţei” şi a logicii sale interne, cât şi din cea a dimensiunii temporale, cronologice. Analiza acestui „ciclu de viaţă” conduce la concluzia că, în evoluţia istorică a sociologiei, etapele parcurse nu pot fi înscrise, nici din punct de vedere al conţinutului şi nici din cel al relaţiilor ei cu societatea, într-o singură direcţie, cu un singur sens, dezvoltarea sociologiei ca ştiinţă realizându-se într-o mişcare ciclică, în funcţie de contextele istorice, sociale specifice, pe de o parte şi de „atmosfera” generală în care apare o teorie sociologică sau alta.

Descifrarea acestui traiect evoluţionar reclamă, în consecinţă, analiza „discursului interior” al fiecărei teorii, paradigme, sistem de gândire, din perspectiva relevanţei lui privind, pe de o parte, înţelegerea unui tip determinat de societate (în principal a societăţilor moderne), iar, pe de altă parte, prin prisma implicaţiilor şi impactului acestuia asupra constituirii, funcţiilor şi disfuncţiilor raţionalităţii societăţii contemporane.

Apărând ca tentativă de raţionalizare ştiinţifică a societăţii moderne, dar şi ca produs al raţionalizării istorice a acestei societăţi, sociologia a avut ca problemă fundamentală constituirea şi garantarea ordinii sociale. În consecinţă, fără a lua în considerare etapele anterioare acestui moment, cele ale gândirii sociale, ale reflecţiei „sociologice”, ale conturării punctului de vedere „sociologic” în abordarea studiului vieţii sociale şi ale „predecesorilor”, prima etapă în dezvoltarea sociologiei poate fi circumscrisă între perioada dintre apariţia operei sociologice a lui A. Comte şi primul război mondial, considerată perioada sociologiei „clasice” şi ilustrată, în principal, de sociologia lui Durkheim, Marx, Weber şi Pareto. A doua, poate fi situată între cele două războaie mondiale, până spre sfârşitul anilor ’50-’60 şi ultima în a doua jumătate a secolului XX şi până la încheierea lui.

Sociologia „clasică” a situat în centrul preocupărilor câteva probleme comune, formulate iniţial de Durkheim, Pareto şi Weber. Este vorba, în primul rând, de problema statutului ştiinţific al faptului social, respectiv, al sociologiei ca ştiinţă socială, pentru a cărei soluţionare, E. Durkheim a elaborat „regulile metodei sociologice”, Weber a propus ştiinţa socială ca teorie comprehensiv-explicativă, iar Pareto, ipoteza nonlogicităţii acţiunilor sociale. Punctul comun al întemeietorilor analizei sociologice a societăţii

este acela că faptul social nu poate şi nici nu trebuie să fie studiat exclusiv, ca un comportament sau „fapt fizic”, ci ca realități şi activități sociale cu sens, fie că ele sunt cristalizate în norme sau instituții sociale, fie că sunt orientate spre valori, instrumentale sau „substanțiale” ale societății. Iar pentru aceasta este nevoie de o ştiință specială care să evalueze sensurile activității sociale. O asemenea ştiință urma să fie sociologia, ale cărei structuri teoretice specifice să fie constituite potrivit modelului gnoseologic şi după aceeaşi parametri ca ştiințele naturii, în genere. Fiind convinşi că o asemenea „întreprindere” este posibilă, Durkheim şi-a întemeiat sociologia pe conceptul de fapt social, Weber a propus conceptul de orientare subiectivă a actorului şi acțiunii sociale, iar Pareto, conceptul de acțiune nonlogică. Ceea ce arată că toți au sesizat aspectul subiectiv semnificant al socialului ca o caracteristică specifică, fundamentală a realității socio-istorice, formulând tipuri explicative corespunzătoare acestui aspect al vieții sociale: interiorizarea normelor sociale (Durkheim), tipul ideal (Weber), cuplul reziduuri-derivații (Pareto). Scopul major al acestor tipuri de explicații este *caracterizarea sociologică de ansamblu a societății moderne*. Durkheim a analizat în acest sens, structura „organică” a societății, comparativ cu cea „mecanică”, Pareto a comparat structura economică „logică”, cu structura socială „nonlogică” a acesteia, iar Weber, pornind de la „spiritul capitalismului”, a diagnosticat, pe baza analizei genezei istorice a organizării sociale raționale (birocratice), tendințele iraționale ultime ale acestei organizări.

Ei şi-au finalizat viziunile şi explicațiile teoretice, integralist-holist-sistemice asupra societății, prin teorii asupra dinamicii şi destinului societății moderne. Durkheim a întrevăzut destinul acestei societăți într-o perspectivă evoluționist-funcționalistă, considerând că „organicitatea” vieții sociale va determina extensiunea „socializării” şi apariția unor forme social-istorice „socialiste”, care vor revitaliza evoluționar funcțiile de solidaritate socială ale grupurilor profesionale. Pareto, respingând orice prognostic sociologic evoluționist, a prefigurat „totalizarea” fascistă a societății capitaliste moderne, pe baza „circulației elitelor” în sistemul social. Iar Weber a întrevăzut procesul de erodare permanentă a autorității şi tipului de legitimare rațional-legală a puterii, prin intruziunea charismatică a agentului istoric irațional, în structura relațiilor de putere.

Din cele precedente rezultă concluzia generală că misiunea sociologiei clasice a fost aceea de a „pune de acord” raționalitatea economică dominantă a societății moderne, cu structurile „morale” ale societății, ceea ce a făcut ca, în esență, problema fundamentală a acestei sociologii să devină problema constituirii şi garantării „ordinii sociale”, iar imperativul constituirii ştiinței acestei ordini, „raționalizarea ordinii

sociale”. Aceasta este explicația conceperii sociologiei ca știință a instituțiilor și interacțiunilor umane” de către Durkheim sau a „acțiunilor nonlogice” de către Pareto. De aceea, paradigmele acestor sociologii sunt centrate pe conceptul de societate, teoretizat ca „ordine socială” (sau consens) la Durkheim, ca legitimare a ordinii la M. Weber, ca „schimbare”a ordinii la Pareto. De aici a derivat și interesul specific al sociologiei lui Durkheim pentru normele sociale, pentru studiul sociologic al valorilor la Weber, precum și predilecția lui Pareto pentru studiul ideologiilor.

Ca atare, ei au elaborat paradigmele sociologiei ca știință a raționalității integrative, a raționalității comprehensive, a raționalității simbolice. Potrivit cărora, o societate „rațională” este o societate integrată normativ sau moral (Durkheim), una legitimată valoric (Weber), sau una caracterizată prin activități sociale strict logico-experimentale (Pareto). Dar, cum o asemenea societate nu este decât una ideală, ea rămâne doar „simbolic” fundamentată științific, prin ideologii și nu prin știință.

Însă, prin însăși logica și structura științifică a sociologiei ca disciplină științifică „multiparadigmatică”, respectiv, a unei științe în care „mai multe paradigme competiționează pentru hegemonie”[1] încă din această perioadă, clasică a sociologiei, pe lângă teoriile analizate este prezentă și teoria sociologică marxistă, teorie care, prin construcția sa logică conceptuală, prin conținutul său „interior” s-a constituit, în epocă (și nu numai), ca o „alternativă” aparte la teoriile sociologice propuse de Durkheim, Weber și Pareto. Aceasta, întrucât sociologia marxistă nu este preocupată de ordinea socială modernă, decât în măsura în care aceasta creează premisele depășirii ei și ale producerii unor noi baze pentru instaurarea unei noi societăți (ordini sociale), în care marile probleme umane și societale să fie soluționate în alt mod și cu alte instrumente, decât cele propuse de preopinenții ei. În consecință, Marx consideră că toate societățile și, în special, societatea modernă capitalistă se întemeiază pe moduri de producție care reprezintă sisteme economice, social-istorice globale, care sunt fundamentul inegalității din societățile moderne și care generează sisteme bipolare de structuri și clase sociale. Structuri al căror caracter bipolar, generează la rândul său, în mod ineluctabil „conflictul”, care devine „motorul” schimbării și dezvoltării istorice a societății și care deschide calea spre un nou tip de societate și a unei noi faze a evoluției istorice a umanității. Prin aceasta, sociologia marxistă s-a constituit ca o teorie sociologică a „conflictului” și a „contestării ordinii” sociale, devenind, pe de o parte, un reper al „dialogului” și al „confruntării” în

---

[1] G. Ritzer, *Toward an Integated Sociological Paradigm*, London, Allyn and Bacon Inc., 1981, p. 6.

sociologie, iar, pe de altă parte, o sursă a celor mai multe dintre teoriile sociologice ulterioare ale conflictului social.

Prezența sociologiei marxiste în peisajul sociologiei clasice n-a schimbat, însă, dimensiunile specifice ale analizei sociologice a epocii, care s-au înscris pe coordonatele a trei „linii" teoretice de abordare a societății: constituirea ordinii sociale, legitimarea ei şi „schimbarea" ordinii sociale pe baza conceptului central comun tuturor teoriilor epocii: raționalitatea socială, în variantele specifice fiecărei teorii; raționalitatea sistemică, raționalitatea empirică şi raționalitatea individuală.

Cea de *a doua „etapă" a „ciclului de viață" al sociologiei*, situată în perioada dintre cele două războaie mondiale, este marcată de două direcții fundamentale de evoluție: cea a empirismului sociologic şi de cea de „integrare" sau de „sintetizare" într-o singură paradigmă, a paradigmelor sociologiei clasice (Durkheim, Weber, Pareto), ilustrată cel mai pregnant de sinteza structural-funcționalistă propusă de Talcott Parsons.

În privința empirismului sociologic, aşa cum am văzut, acesta a apărut în America, în condițiile specifice societății americane şi a cunoscut o largă răspândire în Europa, în special după cel de-al doilea război mondial. Caracteristica esențială a acestuia a constituit-o faptul că el nu a fost un empirism teoretic sau radical, ci un empirism „de fapt" întemeiat pe un fel de „prejudecată" a „venerării" faptelor aşa cum sunt ele, fără nici un fel de afectare sau distorsiune a lor. Caracteristică ce a dat naştere unui dezinteres cvasigeneralizat față de teoria şi epistemologia sociologică şi, în general, față de „ideile" sociale. Concomitent cu un interes obstinat față de identificarea şi promovarea celor mai diverse şi mai rafinate metode şi tehnici de investigație directă a realității sociale, inclusiv a „măsurării" şi a metodelor statistice, matematice şi cantitative în sociologie. Rezultatul acestei orientări în sociologie a fost acela al absenței unor studii şi cercetări pe teme şi probleme mai generale şi globale şi refuzul, pentru o semnificativă perioadă de timp, de a aborda şi de a vorbi despre societatea americană în ansamblul său şi, cu atât mai puțin, despre alte societăți, în special, despre cea occidentală.

Toate acestea, avându-şi sursa în convingerea că orice generalizare sau încercare de interpretare teoretică a datelor şi realităților imediat observate, nu poate produce decât, cel mult „impresionism" care, tratând faptele produce în mod inevitabil, viziuni deformate, „înşelătoare", care nu pot decât să facă deservicii ştiinței sociologice.

În aceeaşi perioadă, tot în America a apărut Talcott Parsons care, aşa cum am văzut, în contrast cu orientarea şi cu climatul general din sociologia americană a epocii, a elaborat o nouă sinteză teoretică de

anvergură structural-funcționalist-sistemică a acțiunii sociale generale şi a societății.

În acest scop, Parsons şi-a însuşit paradigma raționalității integrative a sociologiei lui Durkheim, cercetând-o şi completând-o cu cea a legitimării ordinii a lui Weber, la nivelul sistemului social, concept elaborat de Pareto, pe baza căreia a identificat patru tipuri de raționalități funcționale în societate: congnitivă, instrumental-expresivă, moral-evaluativă şi constitutivă. În concepția lui, fiecare tip de raționalitate este „funcțional" în raport cu exigențele menținerii sistemului sau ordinii sociale, exigențe, definite ca „imperative funcționale": adaptare, realizarea scopurilor, integrare morală şi transmiterea modelelor culturale. Imperative cărora le corespund structuri determinate ale acțiunii şi societății, sistematizate de Parsons în scheme analitice pentru a fi utilizate în cercetarea empirică a realităților sociale. Prin aceasta, în sociologie a fost creat un model de exemplar, ca model teoretic şi metodologic „de lucru", pe baza căruia să se poată trece, atât la investigarea coerentă a fenomenelor şi proceselor sociale, cât şi la soluționarea multiplelor probleme sociale ale societăților contemporane.

Pornind de la acest model, în sociologia perioadei la care ne referim şi ulterior, au apărut multiple teorii sociologice care nu reuşesc să propună noi paradigme sociologice, semnificative, ci urmăresc să aplice în studiul societăților contemporane modelele „de lucru" elaborate deja, cu precădere modelul structural-funcționalist, sistemic, parsonsian. În aplicarea acestui model s-au înregistrat numeroase critici adresate sociologiei lui Parsons şi au fost încercate o serie de perfecționări ale structural-funcționalismului de către sociologi ca R.K. Merton, M.J. Levy, L.A. Coser ş.a. În esență acestea au urmărit nu atât analiza logicii sistemului sociologic funcționalist, cât logica sistemului social capitalist, pe baza cărora propun alte tipuri de „integrare" a paradigmelor „clasice" decât „integrarea" structurală funcționalistă.

Pe această filieră, de critică şi de încercări de depăşire a structurat funcționalismului au apărut şi variante teoretice sociologice care contestă această paradigmă, între care, sociologiile critice, sociologia radicală pe care le-am analizat în lucrare pe larg. La care se adaogă, variante mai recente ale teoriei conflictului social, cum sunt cele ale lui R. Dahrendorf asupra raporturilor de autoritate în cadrul şi între diferitele grupuri sociale, lucrările lui Theda Skocpol, consacrate analizei rolului sistemului ca factor primordial al fenomenelor de creştere birocratică şi de dominație socială, ca şi în procesele revoluționare sau, cele ale lui Levy Strauss, Michel Foucault şi Pierre Bourdieu consacrate analizei codurilor culturale şi a influenței sociologiei culturii în societățile americană şi europene, în raporturile dintre putere şi cultură, în raporturile structurale din sânul societății, al

antagonismului dintre diferitele clase sociale, pe baza diferitelor tipuri de „capital” al acestora etc.

Pe aceleaşi coordonate se înscriu şi mai recentele teorii critice ale modernizării într-o dimensiune internaţională. Una din acestea este teoria dependenţei, asociată de obicei de numele economiştilor şi sociologilor latino-americani Fernando Cardoso şi L. Falleto, care susţin că, în zilele noastre dezvoltarea socială nu mai este determinată în principal de factori interni ai societăţii, ci de factori economico-sociali, financiari şi politici internaţionali, care orientează cursul evoluţiilor economice şi sociale şi configurează structurile şi relaţiile sociale în societăţile şi ţările în curs de dezvoltare. În prezent, acest tip de teorii, luând în considerare noile realităţi istorico-sociale, insistă asupra cazurilor societăţilor sud-estice asiatice (Coreea de Sud, Taiwanul ş.a.), în care, în condiţii de dependenţă s-au înregistrat decalaje şi reuşite economice spectaculoase.

Tot în context internaţional şi-au dezvoltat concepţiile francezul Fernand Brauduel şi americanul Immanuel Wallerstein, care, utilizând noţiunea de „sistem-lume”, susţin că, în perspectivă istorică, modalităţile de organizare a societăţilor nu sunt determinate de factori endogeni, ele reflectând, de fapt, evoluţia relaţiilor, în principal economice, dintre societăţi. Aceasta, deoarece, în întreaga istorie modernă a dezvoltării economico-sociale, au existat şi continuă să existe „nuclee centrale” de dezvoltare, (cum a fost Marea Britanie în secolul al XIX-lea, SUA după cel de-al doilea război mondial etc., şi o „periferie” (ţările coloniale şi, ulterior, ţările în curs de dezvoltare). La care se adaugă şi o „semiperiferie”, formată din ţările şi societăţile contemporane, prezente pe scena internaţională (Mexic, Argentina etc.), dar slabe, atât din punct de vedere economic, financiar, cât şi social şi politic. Ceea ce, în viziunea autorilor menţionaţi, conduce la concluzia posibilă, potrivit căreia dezvoltarea internă a acestor societăţi să nu fie în realitate, decât un „epifenomen”, întrucât de fapt, ea este o rezultantă a acţiunii combinate a multiplelor categorii de forţe internaţionale care le influenţează şi le determină întreaga lor evoluţie, prezentă şi viitoare.

Cu structural-funcţionalismul şi sistemismul (şi celelalte teorii sociologice interbelice) se încheie un alt ciclu istoric al sociologiei. Ciclu de gândire care, pentru a putea fi evaluat în mod corect, trebuie să fie analizat, atât din perspectiva teoriei propriu-zise, prin „descompunerea” analitică a teoriei în concepte, relaţii conceptuale, tipologii şi structuri metodologice, a relevanţei lor în raport cu societatea analizată, a „intereselor de cunoaştere”, cât şi din punctul de vedere al finalităţilor specifice diferitelor teorii sociologice, finalităţi care, prin însăşi natura sociologiei ca ştiinţă socială, sunt şi ideologice şi politice şi acţional practice.

Consecinţa unor asemenea evoluţii este aceea că, în prezent, în *cea de a treia etapă a sociologiei*, aceasta să fie din ce în ce mai puţin un studiu al societăţii, devenind în principal un studiu al sociologiei ca ştiinţă, deci o „sociologie a sociologiei”. În această perioadă se înregistrează multiple critici la adresa metodologiei pozitivist-convenţionale a sociologiei anterioare, sunt reliefate insuficienţele teoretice ale acestora în explicarea noilor fenomene şi procese sociale, în primul rând a mişcărilor social-politice contestatare. Paradigma sociologiei structural-funcţionalistă este din ce în ce mai puţin luată în considerare pentru rezolvarea de probleme sociologice, ca fiind irelevantă, alături de teoriile sociologice „consensualiste”, pentru analiza, explicarea şi, mai ales, soluţionarea marilor probleme sociale generate de evoluţia generală a societăţilor contemporane.

În esenţă, criticile aduse „vechii sociologii” pornesc de la premisa potrivit căreia, ignorând realitatea acţiunii umane şi sociale „cotidiene”, sociologia a ajuns să nu mai poată spune nimic semnificativ despre contextele sociale specifice vieţii de zi cu zi ale oamenilor. Sursa acestei situaţii o constituie tentativa sociologiei de a se profesionaliza şi instituţionaliza pentru a putea deveni o instituţie ştiinţifică, academică recunoscută şi, în acelaşi timp, eficientă. Iar pentru aceasta, în evoluţia sa istorică s-a străduit să demonstreze că ea este o ştiinţă autentică a „faptelor sociale” care este în măsură să elaboreze enunţuri generale, universale şi impersonale cu privire la acestea, asemănătoare sau identice cu cele ale ştiinţelor „exacte” asupra fenomenelor şi proceselor naturale. Această orientare epistemologică „naturalistă” şi „pozitivistă” a sociologiei s-a dovedit a fi neproductivă.

De aceea, noile orientări şi cercetări sociologice se întemeiază pe concepţii care pornesc de la premisa că, în locul eforturilor de a înţelege şi explica societatea în ansamblul său sau sistemele sociale în structurile, funcţionalitatea şi dinamica lor, trebuie promovată studierea activităţilor şi acţiunilor sau interacţiunile umane, înţelegerea actelor umane din societate şi interpretarea sensului lor. Ca urmare, în sociologia contemporană, în locul sociologiilor „faptelor sociale”, a apărut teorii ale semnificantului, care, fără a ignora în totalitate „lucrurile” sau „obiectele” sociale, îşi propun să meargă dincolo de „aparenţele” fenomenelor şi realităţilor sociale „obiective”, pentru a identifica rădăcinile lor constitutive, subiective.

Aceasta este problema centrală a teoriilor sociologice fenomenologice, interacţionaliste simbolice şi etnometodologice contemporane a căror sursă de inspiraţie o reprezintă sociologia „subiectivă” a structurii motivaţionale ca rădăcină a acţiunii sociale a lui Max Weber. Fără a respinge, ca atare, deci, paradigmele sociologice moderne Durkheim, Pareto

Weber, Parsons), ele manifestă o atitudine critică faţă de acestea, fiind preocupate de depăşirea lor, în vederea elaborării unor teorii sociologice ale cunoaşterii sociale (nu numai a unei metodologii), care să fie în măsură să explice societatea, lumea socială şi interacţiunea umană ca produse ale cunoaşterii umane comune şi nu ca realităţi „naturale”, obiective.

Pe această linie de gândire, sociologia fenomenologică înţelege şi explică viaţa socială a oamenilor ca pe o realitate socialmente constituită. Interacţioniştii simbolici investighează mecanismele subiective ale interacţiunilor sociale şi umane, iar etnometodologii „introduc” în mod deliberat „agenţi perturbatori” în viaţa grupurilor sociale, pentru a le obliga să îşi „autodezvăluie” aceste mecanisme.

În acest mod, reprezentanţii acestor orientări sociologice speră să redea vechilor paradigme dimensiunea „reflexivităţii”, care este esenţială în cunoaşterea ştiinţifică, dar şi în cea comună şi spontană, prin intermediul „resurecţiei” subiectivităţii faptului social, ca interacţiune umană psihologică şi psihosocială.

Tabloul general al evoluţiei sociologiei ca ştiinţă oferă „materialul faptic” sau „baza de date” necesară pentru a putea identifica, dincolo de marea varietate a demersurilor, abordărilor şi orientărilor sociologice, în diferite etape şi contexte istorice, sociale, două *linii principale de dezvoltare a sociologiei ca ştiinţă*.

Una este cea *macrosociologică*, căreia i se subsumează toate teoriile şi şcolile, sistemele sociologice care şi-au stabilit ca obiect al cercetării societăţile şi culturile globale, organizaţiile şi instituţiile sociale. A doua este perspectiva *microsociologică* care accentuează asupra studiului acţiunilor şi interacţiunilor dintre indivizi din perspectivă preponderent psihologică. Este clar, însă, că între aceste două linii de evoluţie, demarcaţia nu este totală şi rigidă, întrucât nu există teorii macrosociologice care să nu se întemeieze, cel puţin implicit, pe presupoziţii şi pe elemente psihologice, după cum nu există teorii microsociologice care să nu ia în considerare, în construcţiile lor explicative sau interpretative, parametri societali care depăşesc orizonturile psihologice propriu-zise.

Dincolo de toate aceste încercări de ordonare, sistematizare şi clasificare a marelui număr de variante teoretice, metodologice, logice sau epistemologice prezente în câmpul general al sociologiei, de bogăţia de abordări, teze poziţii, curente etc. sociologice, riscul ca cititorul să trăiască un sentiment de descurajare şi de frustrare în faţa unui asemenea tablou, nu poate fi pe deplin înlăturat. Ceea ce este, în mare măsură, explicabil dacă ţinem seama de caracterul „... efectiv proteiform, fragmentat şi polemic”[1] al

[1] Neil I. Smelser, *Les théories sociologiques*, în „Revista Internaţională de Ştiinţe Sociale”, nr. 139, februarie 1994.

„corpusului” total al sociologiei contemporane. Această situație s-a perpetuat pe întreg parcursul dezvoltării sociologiei şi ea a fost nu numai semnalată de unii observatori ai fenomenului, dar şi analizată de unii istorici ai sociologiei.

Astfel, Henri Poincaré, reputatul matematician francez, referindu-se cu un prilej la faptul că o perioadă de aproape un secol, sociologia nu a reuşit să producă generalizări teoretice semnificative, în măsură să se constituie în elemente ale unei teorii sociologice propriu-zise, acest fapt este explicabil dacă avem în vedere că sociologia este „ştiința cu cele mai multe metode şi cu cele mai puține rezultate”[1].

Iar Pitirim Sorokin, în concluzia lucrării sale consacrată teoriilor sociologice contemporane, apreciind că domeniul sociologiei, divizat în multiple domenii de investigație, conținând teorii, metodologii şi practici diverse, „creşte” într-un mod „anarhic”, semănând mai mult cu „o pădure națională semisălbatică, decât cu o grădină planificată”, o disciplină ştiințifică bogată în „flori sterile” şi „buruieni”[2] care se pierde în dezbateri şi discursuri despre: ce este şi ce ar trebui să fie societatea, cultura, progresul social, sociologia etc. Ceea ce face ca ea să fie percepută mai mult ca un „muzeu al teoriilor ştiințifice patologice” (potrivit profesorului Petrajitzsky)[3].

Cum poate fi calificată o asemenea situație? Este bună? Este rea? În ce relație se mai află unitatea şi diversitatea în structura interioară a sociologiei ca ştiință, în condițiile în care astăzi asistăm la un proces continuu de fragmentare a sociologiei într-un număr crescând de „sociologii de ramură” sau „sectoriale” (peste 50, potrivit structurii Comitetelor internaționale de cercetare ale Asociației Internaționale de Sociologie). Ceea ce se impune a fi reținut este faptul că această fragmentare se realizează în toate direcțiile şi cuprinde aproape toate sectoarele de activitate socială. În consecință, astăzi, pe lângă vechea sociologie generală, au apărut şi se practică: sociologia istorică, economică, politică, juridică, industrială, rurală, a religiei, ştiinței, culturii etc. şi sociologii ale familiei, educației, organizațiilor, medicinei, comunicațiilor, loisirului, tineretului, populației de vârsta a treia, criminalității etc. În aceste condiții, în introducerea la lucrarea sa *Handbook of Sociology*, Neil Smelser sublinia: „Probabilitatea ca termenul de sociologie să desemneze un domeniu identificabil este slabă. Apartenența la disciplină, în general,

---

[1] Apud: T.B. Bottomore, *Sociology. A. guide to Problems and literature*, Revised Edition, London, George Allen & Unwin Ltd., 1971, p. 48.

[2] Pitirim Sorokin, *Contemporany Sociological Theories*, N.Y., London, Harper & Brothers Publishers, 1928, p. 757-758.

[3] Pitirim Sorokin, Op. cit., p. 759.

tinde să se reducă”[1]. Iar Ralph Turner, referindu-se, de asemenea, la procesele de fragmentare excesivă şi de dispersie a investigaţiilor sociologice contemporane caracteriza evoluţia acesteia astfel: „Sociologia a parcurs un ciclu, formulând mai întâi teorii lipsite de orice bază empirică, apoi, angajându-se pe calea unui empirism lipsit de orice perspectivă teoretică şi, în final, dând prioritate cercetărilor susceptibile să contribuie la formularea marilor teorii”[2].

Dacă aceasta este configuraţia actuală a sociologiei ca ştiinţă, două mari semne de întrebare apar:

– dacă, până în prezent, un „corpus general” al teoriei sociologice n-a fost deplin validat şi nici larg acceptat, care este de fapt *stadiul de dezvoltare al sociologiei ca ştiinţă* „generalizatoare” a cercetărilor consacrate studiului societăţii şi a fenomenelor sociale? şi

– *spre ce orizonturi, ce perspective şi cu ce şanse* de succes se vor îndrepta tentativele şi eforturile de stimulare a reflecţiei şi a investigaţiei concrete, în vederea unor noi dezvoltări în câmpul teoretic al sociologiei?

În formularea unui răspuns decent la prima problemă, noi considerăm că, dincolo de neîmplinirea şi de limitele reale ale cunoaşterii sociale înregistrate în evoluţia de până acum a sociologiei, trebuie avut în vedere şi pus în evidenţă şi ceea ce a „produs” această ştiinţă; dacă în „producţia” sa pot fi identificate „realizări” şi, eventual, o anumită cumulativitate şi progres cumulativ, atât în planul teoriei sociologice, al metodologiei, metodelor şi tehnicilor de cercetare, cât şi în cel al relaţiilor sale cu acţiunea şi practica socială, în general?

Sub acest aspect, o analiză atentă a situaţiei va putea demonstra că, până astăzi, prin expansiune, aprofundări şi diferenţieri, sociologia, totuşi, a progresat şi a „crescut” ca disciplină ştiinţifică, realitate care poate fi pusă în evidenţă printr-un set suficient de consitent de indicatori obiectivi de evaluare.

În primul rând, ea a progresat intelectual, fiind mai bogată în percepţia complexităţii realităţilor şi a vieţii sociale a oamenilor, pe baza creşterii capabilităţii ei de a include în observaţiile şi investigaţiile pe care se realizează situaţiile, experienţele şi trăirile actuale, individuale şi colective, aşa cum apar ele membrilor societăţii care trăiesc împreună.

În al doilea rând, reflecţia teoretică sociologică a avansat ca urmare a eforturilor de articulare şi de unificare a diferitelor tipuri de generalizări

---

[1] Neil Smelser, *Handbook of Sociology*, (ed.), Beverly Hills, Sage Publications, 1988.

[2] Ralph H. Turner, *The Many Faces of American Sociology. A Discipline in Search of Identity*, în: Easton, D, Schellong C., 1991.

realizate pe baza investigaţiilor empirice. Este vorba despre generalizări de întinderi, de nivele, de grade de validitate, cum sunt: generalizările empirice (de tipul celor care se referă la corelaţiile empirice dintre fenomenele sociale concrete), de generalizările care privesc formularea unor tendinţe, regularităţi, conexiuni cauzale şi corelaţii funcţionale în procesele devenirii şi ale dinamicii sociale (cum sunt cele care privesc geneza şi evoluţia diferitelor organizaţii şi instituţii sociale, secvenţele faziale şi recurenţele ritmice în dinamica dezvoltării economice, schimbările din structurile sociale şi alte tipuri de schimbări sociale), de teoriile de rang mediu şi de teoriile explicative, justificative, întemeiate pe legile uniformităţii sau ale cauzaţiei istorice sociale.

În al treilea rând, este de necontestat faptul că domeniul cercetării sociologice descriptive a înregistrat avansuri semnificative, atât în privinţa perfecţionării metodelor şi tehnicilor de investigaţie, cât şi în practica cercetării descriptive, directe, a realităţilor şi proceselor sociale, în asigurarea continuităţii şi consolidarea surselor de inspiraţie, ca şi a caracterului colectiv al investigaţiilor sociologice.

Avansuri concretizate în acumularea unui imens volum de date şi fapte concrete, care pot constitui o bună bază pentru stimularea procesului de sistematizare şi de articulare teoretică a acestora în concepte şi scheme de clasificare, cum sunt cele de: structură socială, instituţie socială, status, rol, funcţie, grup primar, grup secundar, clasă socială, comunitate, asociaţie, mobilitate, birocraţie etc., care sunt utilizate în mod frecvent ca mijloace de organizare a „gândirii” sociologice, de cercetare şi de comunicare a rezultatelor cercetării, care favorizează progresul procesului de teoretizare şi de construcţie a unor generalizări mai largi, bazate pe corelaţiile empirice stabilite, care vor putea fi testate şi validate de viitoarele cercetări.

La acestea trebuie adăugată şi creşterea relevanţei şi acceptării publice a sociologiei, astăzi fiind promovată atât în învăţământ, în sistemele de cercetare ştiinţifică, cât şi în viaţa şi activitatea socială, politică, în lumea afacerilor care a încurajat dezvoltarea sociologiei din nevoi şi interese specifice, ceea ce a făcut ca aceasta să dobândească o proeminenţă instituţională şi, uneori, chiar o prosperitate financiară şi materială. Toate acestea, ca urmare a faptului că, pe lângă statutul său de sursă a „criticismului” social, sociologia oferă o cunoaştere mai sistematică atât a experienţei trăirii unei vieţi sociale mai „largi” în orizonturi mai cuprinzătoare, cât şi a manifestării vieţii sociale „curente” a oamenilor ajutându-i să înţeleagă mai profund sensul afinităţii şi traiului lor comun şi al experienţei sociale şi umane actuale. Ea răspunde din ce în ce mai satisfăcător necesităţii oamenilor, de „contemporaneitate”, participând la cultivarea şi dezvoltarea sensibilităţii morale, culturale şi spirituale, la

menținerea spiritelor noastre deschise față de prezent, conferindu-i acestuia semnificații tot mai bogate, mai raționale şi mai dezirabile şi „ascuțind" percepția realității sociale, ca fundament al unor noi experiențe sociale.

Evoluțiile şi acumulările de până acum ale sociologiei au avut şi un alt efect: ele au pregătit şi au condus la creşterea capacității sale de a ieşi din starea de izolare în care s-a plasat în eforturile inițiale de a obține „autonomia" ca o condiție a recunoaşterii sale ca ştiință, astăzi fiind din ce în ce mai deschisă la dezvoltarea „prieteniei intelectuale" cu celelalte ştiințe sociale şi umane, în eforturile de aprofundare a cunoaşterii „lumii" sociale şi de interpretare mai subtilă a fenomenelor, proceselor şi a vieții sociale în ansamblul său[1].

Privită, însă, în ansamblul său, situația generală a sociologiei nu poate fi considerată a se afla într-o etapă total neproblematică. Întrucât, ceea ce s-a reuşit până în prezent în procesele de sistematizare şi de unificare a realizărilor din domeniul sociologiei descriptive se află abia în fază incipientă, de căutare a unor noi orientări în această direcție. Chiar dacă aceste procese ar fi duse până la capăt, rezultatul lor n-ar putea constitui decât o „precondiție" a obiectivului major, cel al elaborării unor teorii generale, intim corelate cu datele empirice acumulate şi exprimate în propoziții teoretice empiric susținute.

De aceea, este corect consensul aproape general al istoricilor sociologiei, potrivit căruia, distanța dintre teoria (teoriile) sociologică generală şi sociologia descriptivă actuală rămâne şi astăzi considerabilă. Situație care întreține şi discuțiile cu privire la caracterul sociologiei ca ştiință încă în curs de constituire, „tânără", „mică" (şi nu mare), aflată în procese de „creştere" sau de „criză" etc.

Dincolo de toate acestea, ceea ce rămâne esențial a discuta este dacă şi în ce fel este posibilă *dezvoltarea viitoare a sociologiei ca ştiință*. Două coordonate esențiale pot contura un cadru adecvat al unei asemenea discuții. Prima se referă la analiza măsurii în care, clasificările, generalizările, modelele şi interpretările realității sociale pe care sociologia

---

[1] Pentru întreaga discuție privind situația actuală a sociologiei vezi: Pitirim Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, Harper & Brothers, Publishers, N.Y. and London, 1928, Conclusion. Retroprospect and Prospect, p. 757-763; Talcott Parsons, Edward Shils, Kaspar D. Naegele, Jesse R. Pitts, *Theories of Society, Fondations of Modern Sociological Theory*, The Free Press, New York, Collier MacMillan Ltd. London, 1985, Prefață XXI-XXV; General Introduction p. 1-80 şi Epilog p. 1403-1449, Tom B. Bottomore, Sociology, George Allen & Unwin Ltd, London, 1971, Part I, p. 15-28; Neil I. Smelser, *Les théories sociologiques*, în „Revue Internationale de Sciences Sociales", nr. 139, februarie 1994, 10-24.

le-a produs până în prezent, continuă să-şi păstreze capacitatea de a mai genera noi direcţii, teme sau probleme de reflecţie şi de investigaţie şi de a produce noi cunoştinţe şi descoperiri ştiinţifice teoretice sau practice. Şi, a doua, dacă „obiectul" său de cercetare – societatea – în toate componentele şi ipostazele sale a evoluat şi s-a transformat atât de profund, încât achiziţiile actuale ale sociologiei să nu mai aibă relevanţă pentru noua natură şi configuraţie a realităţii sociale contemporane. Numai luând în considerare aceste coordonate analitice pot fi create condiţiile necesare pentru a putea face evaluări şi a determina perspectivele sociologiei de a progresa în direcţia identificării unor noi domenii, direcţii, teme, subiecte de investigaţie, care să conducă la construcţia unor noi generalizări şi teorii majore, pe baza cărora să dobândească abilităţi sporite în „ghidarea" cercetării de profil pe direcţii precise şi în valorificarea superioară a rezultatelor cercetării empirice, concrete, consolidându-şi pe această cale statutul de ştiinţă socială autentică. Reflecţiile, studiile şi lucrările de până acum par să identifice şi să determine anumite orizonturi în acest domeniu. Cele consacrate analizei evoluţiei societăţilor contemporane reliefează transformări în natura, structura şi formele de organizare a acestora, comparabile cu cele ce s-au produs în perioada trecerii de la societăţile tradiţionale, agrare, la cele industriale moderne, perioadă în care s-a născut sociologia. Ceea ce înseamnă că, în noua etapă de dezvoltare, „postindustrială", avem de a face cu emergenţa unui ansamblu de noi şi complexe procese sociale, cum sunt: dezvoltarea impresionantă ca volum şi ritm a cunoaşterii umane, progresul spectaculos al ştiinţei, tehnologiei şi culturii care pun în noi termeni complexele probleme ale satisfacerii necesităţilor vitale ale oamenilor, transformarea treptată a societăţii contemporane în societate a „cunoaşterii" şi societate „informaţională"; transferul din ce în ce mai masiv al muncii industriale dinspre oameni spre maşini; transformările consecutive ce se înregistrează în structurile organizaţionale şi sociale ale diferitelor societăţi contemporane, cu implicaţiile inevitabile ale acestora în toate domeniile şi sferele vieţii sociale.

La acestea se adaugă marile „probleme globale" ale umanităţii reperate la începutul ultimului sfert de veac al secolului trecut şi formulate în termenii: crizei resurselor energetice neregenerabile, foamea şi alimentaţia, sărăcia, subdezvoltarea, problemele ecologice. Acestei problematici i s-a adăugat pe parcurs şi cea a „globalizării", considerată ca un proces general sau un sistem de procese de dimensiuni planetare, care reprezintă „destinul" ineluctabil al lumii contemporane, un proces ireversibil, care afectează toate popoarele, naţiunile, statele naţionale şi societăţile contemporane. În prezent, globalizarea este diferit concepută şi definită, însă dincolo de diferenţe, ea

reflectă o altă logică a dezvoltării sociale decât cea lineară şi prefigurează o societate sau o comunitate mondială configurată ca un ansamblu de configurații internaționale şi sisteme de interacțiuni şi schimb. Ea implică un nou proces de „structurare" a „ordinii sociale mondiale", ca produs atât al acțiunilor individuale, cât şi al cumulativității dintre interacțiuni, dincolo de „agențiile" şi instituțiile sociale existente astăzi în întreaga lume.

Ceea ce face ca aproape nici o zonă sau sferă a vieții sociale să nu se afle în afara acestui proces, de la cele economice, politice, juridice, militare, până la cele de mediu, culturale şi spirituale.

Ea antrenează, în consecință, ample procese de transcendere a actualelor frontiere geografice şi politice, deci de de-teritorializare a spațiilor socio-economice şi politice, concomitent cu organizarea şi exercitarea puterii, ca atribut esențial al globalizării, pe întinderi spațiale extensive, ale configurațiilor şi circuitelor unor sisteme globale interconectate, de dimensiuni din ce în ce mai mari.

În această perspectivă, pe lângă noile probleme sociale şi umane ce apar, vechile probleme „globale" cunosc evoluții şi dobândesc semnificații noi, între care: măsura în care globalizarea contemporană implică în continuare „inclusiune" generalizată sau/şi progresivă segregare, separare şi exclusiune spațială, socială şi umană; condițiile comunicării dintre elitele ce devin din ce în ce mai „globale" şi „extrateritoriale" şi cele rămase „locale"; relațiile centrelor de „producere a valorilor" devenite extrateritoriale şi „emancipate" de „constrângerile" locale, de condițiile istorico-sociale concrete şi de orientările valorice ale comunităților sociale şi umane locale cu aceste noi dimensiuni şi configurații ale polarizării şi distincției dintre „bogați" şi „săraci", „nomazi" şi „sedentari" etc.

Chiar şi numai o creionare generală a evoluțiilor fundamentale ce se produc în prezent în „obiectul" de cercetare al sociologiei este edificatoare în privința câmpului larg al noilor domenii de cercetare sociologică, a căror abordare devine rapid de o acută actualitate, ceea ce, evident, deschide noi orizonturi şi oferă temeiuri solide în favoarea încrederii că sociologia are un „viitor" – viitor ale cărui dimensiuni şi anvergură vor depinde de modul şi măsura în care sociologii de azi şi cei ai generațiilor viitoare vor şti şi vor reuşi, pe de o parte, să valorifice eficient achizițiile de până acum, (a căror valabilitate se va păstra în viitor), iar pe de altă parte, vor fi dispuşi şi capabili să depăşească limitele existente în corpus-ul cunoaşterii sociologice contemporane, valorificând, în acelaşi timp, tendința majoră de evoluție spre sinteză a cunoaşterii umane din zilele noastre. Care aduce în prim-planul gnoseologiei evoluția spre multi, pluri, interdisciplinaritate şi transdisciplinaritate, o direcție privilegiată de dezvoltare a sociologiei (şi nu numai) prin însăşi vocația sa fundamentală.

POSTFAȚĂ

Îndrăzneala de a supune atenției opiniei publice o lucrare consacrată istoriei sociologiei poate să apară cititorului avizat o întreprindere pe cât de ambițioasă, pe atât de riscantă.

Aceasta, întrucât, el știe că sociologia s-a născut și a evoluat printr-o complicată și conflictuală diversitate de concepții, teorii, sisteme, curente sau școli, care, considerate în ansamblul lor, prezintă imaginea unui „câmp" al cunoașterii științifice marcat de o adevărată „anarhie de idei", aflat astăzi într-o stare mai mult „amorfă", decât structurată sistematic. Domeniu al cunoașterii în care nu este ușor să se poată identifica și trasa linii și coordonate de evoluție clare, precis delimitate, care să permită clasificări, sistematizări, caracterizări și evaluări în măsură să obțină recunoașteri științifice, cât de cât semnificative și concordante.

Realizând dificultățile implicate de abordarea istoriei sociologiei ca unitate de investigație, în lucrarea de față noi nu ne-am propus decât să conturăm principalele coordonate ale evoluției istorice a sociologiei, prin intermediul unor „tipuri" de personalități și concepții sociologice, pe care le-am considerat a fi cele mai reprezentative, atât prin modalitățile de abordare, tematica și problematica analizate, cât și prin semnificațiile teoretico-metodologice și impactul lor asupra activităților, proceselor, subsistemelor și a sistemelor și societăților umane, în ansamblul lor. Ca atare, în investigația întreprinsă, mărginindu-ne să creionăm doar principalele teme, tendințe care au avut poziții dominante în diferite perioade, contexte istorice, sociale și intelectuale ale procesului istoric al genezei și evoluției sociologiei, am acordat atenție mai mare concepțiilor, sistemelor și școlilor sociologice și contextelor europene și americane, care constituie, de fapt, „leagănul" acestei științe.

În afară de aceasta, dat fiind contextul în care apare lucrarea și obiectivul său major, acela de a fi un instrument menit să faciliteze introducerea celor interesați și, în principal, a tinerelor generații în istoria sociologiei, am menținut analiza și prezentarea concepțiilor și teoriilor sociologice în limitele celor mai generale formulări și expresii ale lor, evitând analizele extinse și aprofundate ale conținutului ideatic al lor și abținându-ne de la discutarea mai largă a adecvării sau corectitudinii diferitelor poziții teoretice a unora în raport cu altele și a fiecăreia în parte.

Propunându-ne să conferim lucrării şi un caracter informativ, prezentarea analitică a fost precedată sau însoţită şi de una informativă, astfel încât să oferim cititorului surse generale acceptabile de date, atât în privinţa agenţilor socio-istorici ai „producerii" sociologiei, cât şi bibliografice. În această privinţă, ne-am străduit să nu repetăm ceea ce cititorul poate găsi în lucrări româneşti deja publicate, căutând să centrăm informaţia pe contextul şi „substanţa" concepţiilor şi teoriilor sociologice incluse în lucrare, astfel încât să oferim un material documentar de referinţă, care să permită aprofundări şi evaluări mai nuanţate şi de respiraţie istorică şi teoretică mai largă a problematicii dezbătute în lucrare şi să faciliteze promovarea unor noi şi mai eficiente investigaţii de istoria sociologiei naţionale şi universale.

O dorinţă expresă a noastră a constituit-o şi aceea ca prin structurarea, conţinutul şi tratarea problematicii abordate, lucrarea să ofere şi un sprijin cititorilor în reperarea specificului şi locului cunoaşterii sociologice în corpus-ul mai larg al cunoaşterii sociale generale, precum şi în descifrarea principalelor etape, nivele de evoluţie şi realizări de referinţă din sociologie, ca fundament al descifrării stadiului actual şi a perspectivelor dezvoltării viitoare a sociologiei ca ştiinţă.

Sperăm ca, prin toate aceste elemente, ea să prezinte un anumit interes şi pentru un public mai larg, preocupat de probleme teoretice, epistemologice, metodologice ale celorlalte ştiinţe sociale şi umane, de dezbaterile, argumentele şi soluţiile sugerate, atât pentru dezvoltarea cunoaşterii vieţii sociale a oamenilor, cât şi pentru continua îmbunătăţire a acesteia.